RAYMOND B. DILLARD & TREMPER LONGMAN III

INTRODUÇÃO AO ANTIGO TESTAMENTO

VIDA NOVA

INTRODUÇÃO AO
ANTIGO TESTAMENTO

Os mestres e estudantes do Antigo Testamento acabam de ganhar um grande aliado em suas pesquisas: **Introdução ao Antigo Testamento**. Esta obra possui as seguintes características que a tornam indispensável para os que pesquisam essa porção importante da Palavra de Deus:

- É completamente evangélica em sua perspectiva.
- Enfatiza individualmente o estudo de cada livro.
- Interage em espírito de paz com o método histórico-crítico.
- Destaca os pontos altos da história da pesquisa bíblica e seus representantes mais importantes.
- Trata do significado de cada livro em seu contexto canônico.
- Apresenta o significado de cada livro em seu contexto cultural.

Com o objetivo de conduzir o leitor a entender a natureza da historiografia do Antigo Testamento, este livro oferece um entendimento sólido de três assuntos-chave: o contexto histórico, a análise literária e a mensagem teológica de cada livro.

Introdução ao Antigo Testamento não é fruto de mero exercício acadêmico. Os autores acreditam piamente que a Bíblia é a Palavra de Deus. Assim, a intenção deles é que este livro seja útil à igreja, ajudando estudantes e líderes a entender melhor essa Palavra em sua totalidade, em sua beleza literária e em seu poder teológico.

ISBN 85-275-0356-5
9788527503563
Antigo Testamento

RAYMOND B. DILLARD & TREMPER LONGMAN III

INTRODUÇÃO AO ANTIGO TESTAMENTO

TRADUÇÃO
SUELI DA SILVA SARAIVA

Título do original: *An Introduction to the Old Testament*
Traduzido da edição publicada pela Zondervan (Grand Rapids, Michigan, EUA)

1.ª edição: 2005

Publicado no Brasil com a devida autorização
e com todos os direitos reservados por
SOCIEDADE RELIGIOSA EDIÇÕES VIDA NOVA,
Caixa Postal 21266, São Paulo, SP, 04602-970
www.vidanova.com.br

ISBN 85-275-0356-5

Impresso no Brasil / *Printed in Brazil*

SUPERVISÃO EDITORIAL
Aldo Menezes

COORDENAÇÃO EDITORIAL
Marisa Lopes

REVISÃO
José Carlos Siqueira de Souza

COORDENAÇÃO DE PRODUÇÃO
Roger Luiz Malkomes

PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO
Sérgio Siqueira Moura

CAPA
Julio Carvalho

Para nossas esposas
Ann Dillard e Alice Longman
com amor e carinho

Sumário

Prefácio

A conclusão deste livro, depois de oito anos de intenso trabalho, vem com sentimentos de grande alegria e de tristeza. A alegria acompanha o alívio de uma tarefa cumprida. Eu acredito que, se realmente soubesse do trabalho envolvido na redação de tal livro, com certeza teria hesitado em começá-lo. No entanto, estou feliz por minha participação na realização deste livro. Ele me forçou a enfrentar assuntos que eu teria de outra forma evitado.

A tristeza que sinto se deve a meu co-autor, mentor, colega e bom amigo Ray Dillard já não estar entre nós para saborear este momento comigo. Ray morreu de um ataque cardíaco no dia 1.º de outubro de 1993, com 49 anos, apenas três meses antes de a obra ser concluída.

Foi um privilégio trabalhar com ele no seminário, viajar ao seu lado quando falávamos em igrejas e instituições acadêmicas, e escrever em sua parceria este livro nos últimos anos. No momento de sua morte, tínhamos somente uns poucos capítulos menores por terminar. Ele já havia completado o restante das atribuições que lhe cabia e estava pronto para interagir com todo o meu material.

Alguns meses antes de falecer, Ray e eu tivemos uma conversa a respeito da dedicatória do livro. Não havia nenhuma dúvida para quem o dedicaríamos. Nossas esposas, Ann Dillard e Alice Longman, apoiaram-nos ao longo de nossas carreiras. Sem o auxílio delas e de seu encorajamento, nunca teríamos completado este estudo.

Também queremos agradecer a nossos filhos — Joel, Jonathan e Joshua Dillard, e Tremper (IV), Timothy e Andrew Longman — seis garotos que nos mantiveram motivados e que trouxeram grande felicidade a nossa vida.

Ray ensinou no Westminster Theological Seminary de 1971 a 1993, e eu estou lá desde 1980. Não posso imaginar um ambiente melhor para uma carreira de docente e de escritor. A administração é encorajadora e criativa, a faculdade amigável e incrivelmente competente, e os estudantes são interessados e interessantes, vindos de mais de trinta países diferentes. Agradecemos também ao seminário pelo apoio financeiro e moral durante esses anos.

Além disso, apreciamos a confiança que a Zondervan depositou em nós, pedindo que escrevêssemos este livro. Em particular, agradecemos a Stan Gundry, Len Goss e Ed van der Maas. Um estudante, William L. Stroup Jr., fez um excelente trabalho, auxiliando-me na fase de revisão.

Sinto-me gratificado porque este livro não foi um mero exercício acadêmico. Ray e eu acreditamos que a Bíblia é a Palavra de Deus. Esperamos assim que nosso trabalho sirva à igreja, ajudando os estudantes e ministros a entender melhor essa Palavra em sua totalidade, em sua beleza literária e poder teológico. Por último, e mais importante, agradeço a Deus por nos permitir a oportunidade e ter-nos dado forças para levar a cabo este trabalho.

Tremper Longman III
Westminster Theological Seminary

Abreviaturas

AB	Anchor Bible
AJSL	*American Journal of Semitic Languages and Literature*
AnBib	Analecta Biblica
ANET	*Ancient Near Eastern Texts*, 3a. ed., ed. J. B. Pritchard (Princeton, 1969)
ASTI	*Annual of the Swedish Theological Institute*
ATANT	*Abhandlungen zur Theologie des alten und Neuen Testaments*
ATD	*Das Alte Testament Deutsch*
AUSS	*Andrews University Seminary Studies*
BA	*Biblical Archaeologist*
BAR	*Biblical Archaeological Review*
BASOR	*Bulletin of the American Schools of Oriental Research*
BAT	Botschaft des Alten Testaments
BBB	Bonner biblische Beiträge
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
Bib	*Biblica*
BibRes	*Biblical Research*
BibSac	*Bibliotheca Sacra*
BibThBul	*Biblical Theology Bulletin*
BJRL	*Bulletin of the John Rylands Library*
BJS	Brown Judaic Studies
BKAT	Biblischer Kommentar: Altes Testament
BN	*Biblische Notizen*
BS	Bibliotheca Sacra
BSC	Bible Student's Commentary
BST	Basel Studies of Theology
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft yom Alten und Neuen Testament
BZ	Biblische Zeitschrift
BZAW	*Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
CAT	Commentaire de l' Ancien Testament
CBC	Cambridge Bible Commentary
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*
CBQMS	Catholic Biblical Quarterly Monograph Series
CC	Communicators Commentary
CEB	Commentaire Evangélique de la Bible

CTM	*Concordia Theological Monthly*
CurrTM	*Currents Theology and Missions*
DH	Deuteronomic History
DSB	Daily Study Bible
EBC	Expositor's Bible Commentary
EphTL	*Ephemerides Theologicae Lovanienses*
ETRel	*Études Théologiques et Religieuses*
EvQ	*Evangelical Quarterly*
EvTh	*Evangelische Theologie*
FCI	*Foundations of Contemporary Interpretation Series*
FOTL	Forms of Old Testament Literature Series
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
FTS	Frankfurter theologische Studien
GraceTJ	*Grace Theological Journal*
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HebAnnRev	*Hebrew Annual Review*
HSM	Harvard Semitic Monograph Series
HTR	*Harvard Theological Review*
HUCA	*Hebrew Union College Annual*
IB	*Interpreter's Bible*
ICC	International Critical Commentary
IDB	*Interpreter's Dictionary of the Bible*
IEJ	*Israel Exploration Journal*
Interp.	*Interpretation*
IOT	*Introduction to the Old Testament,* R. K. Harrison
ITC	International Theological Commentary
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JBR	*Journal of Bible and Religion*
JETS	*Journal of the Evangelical Theological Society*
JJS	*Journal of Jewish Studies*
JNES	*Journal of Near Eastern Studies*
JNWSL	*Journal of North West Semitic Languages*
JPS	Jewish Publication Society
JR	*Journal of Religion*
JRel	*Journal of Religion*
JSOT	*Journal for the Study of the Old Testament*
ISOTS	Journal for the Study of the Old Testament Supplements
JSS	*Journal of Semitic Studies*
KAT	*Kommentar zum Alten Testament*
LXX	Septuaginta
MGWJ	*Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*
MT	Masorctic Text
NCB	New Century Bible

NICOT	New International Commentary on the Old Testament
Ost	*Ostkirchliche Studien*
OTI	*The Old Testament: An Introduction*, R. Rendtorff
OTL	Old Testament Library Commentary Series
OTM	Old Testament Message Series
OTS	*Old Testament Survey*, W. S. LaSor, D. A. Hubbard, e F. W. Bush
OTSWA	*Oud Testamentiase Werkgemeenschap in Suid-Afrika*
PTR	*Princeton Theological Review*
RB	*Révue Biblique*
RdQ	*Revue de Qumran*
RSciRel	*Recherches de Science Religieuse*
RTP	*Review of Theology and Philosophy*
RTR	*Reformed Theological Review*
RvExp	*Review and Expositor*
Sanh	*Sanhedrin* (sinédrio – tratados talmúdicos)
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBLMS	Society of Biblical Literature Monograph Series
SBT	Studies in Biblical Theology
SCM	Studies in the Christian Movement
SEÄ	Svensk exegetisk ärbok
SJT	*Scottish Journal of Theology*
SOT	*A Survey of the Old Testament*, A. E. Hill and J. H. Walton
SOTI	*A Survey of Old Testament Introduction*, G. L. Archer
SPCK	Society for the Propagation of Christian Knowledge
SSN	Studia semitica Neerlandica
ST	*Studia Theologica*
TBC	Torch Bible Commentaries
TDOT	*Theological Dictionary of the Old Testament*
TOTC	Tyndale Old Testament Commentaries
TynBul	*Tyndale Bulletin*
TZ	*Theologische Zeitschrift*
USQR	*Union Seminary Quarterly Review*
VT	*Vetus Testamentum*
VTSup	*Vetus Testamentum Supplements*
WBC	Word Biblical Commentary
WEC	Wycliffe Exegetical Commentary
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
W /JKP	Westminster/John Knox Press
WTJ	*Westminster Theological Journal*
YNER	Yale Near Eastern Researches
ZAW	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
ZDMG	*Zeitschrift der Deutschen Morganländischen Gesellschaft*
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*
ZTK	*Zeitschrift für Theologie und Kirche*

Introdução

ORIENTAÇÃO

O gênero

O gênero "introdução" tem um lugar bem estabelecido no campo dos estudos do Antigo Testamento. É um dos primeiros trabalhos com os quais os estudantes aplicados da Bíblia se deparam em seus estudos para compreender o texto. O próprio título conota a natureza preliminar de sua matéria. Conforme E. J. Young, o ilustre antecessor dos autores deste livro no Westminster Theological Seminary, explicou, a palavra deriva do latim *introducere* que significa "conduzir para dentro" ou "introduzir" (Young, *IOT*, 15).

É, portanto, o propósito desta introdução, como o de todas as introduções, instruir o leitor com as informações mais importantes para uma leitura com discernimento dos livros do Antigo Testamento. Numa terminologia mais contemporânea, nossa meta é proporcionar ao estudante os recursos necessários alcançar a competência de leitura (J. Culler, *Structuralist Poetics: Structuralism, Linguistics, and the Study of Literature* [*Poética estruturalista: estruturalismo, lingüística e estudos de literatura*], Cornell, 1975, p. 113-30).

Muitas introduções já foram escritas na história dos estudos bíblicos. A história do gênero pode ser consultada em vários lugares (Young, *IOT*, 15-37; e Childs, *IOTS*, 27-47), por isso não será repetida aqui. No entanto, relataremos alguns dos principais pontos de transição para dar ao leitor uma percepção da evolução do gênero e fornecer uma estrutura para a presente obra.

Os pais da igreja não escreveram o que reconheceríamos hoje como introduções ao Antigo Testamento, mas eles trataram de tópicos que formariam os volumes que mais tarde iriam receber esse nome. Assim, Jerônimo, Agostinho, Orígenes e outros abordaram as questões de autoria, estilo literário, canonicidade, texto e teologia. Porém, seus comentários encontram-se espalhados em várias obras e não em um único volume.

Childs e Young discordam sobre a data da primeira introdução de fato moderna ao Antigo Testamento. Este (*IOT*, 18) atribui a primazia a Michael Walther (1636 d.C.) em razão da distinção proposta por ele entre assuntos de introdução geral e especial (v. a seguir). Childs, por outro lado, data posteriormente o acontecimento, com a publicação dos três volumes da *Einleitung*,[1] de J. G. Eichhorn, entre 1780 e

[1] Em alemão, "introdução". (N. da T.)

1783. A diferença reflete a discordância teológica entre Young, um estudioso conservador que reconhece o trabalho de Walther, o qual defendia uma elevada concepção de inspiração, e Childs, um crítico (embora moderado) que exige o advento do método crítico para determinar a primeira "introdução crítico-histórica, verdadeiramente moderna" (*IOTS*, 35).

No séc. XX, a introdução continuou sua evolução ao longo das linhas de desenvolvimento da disciplina como um todo. Assim, depois que Wellhausen propôs a hipótese documentária, todas as introduções posteriores precisaram levar em conta a sua teoria (v. p. 37-48). O mesmo é verdade em relação aos desdobramentos seguintes, incluindo a crítica da forma e a crítica da tradição.

Apesar das principais introduções concordarem na aceitação da metodologia crítica, há diferenças entre elas. Essas diferenças podem ser observadas em uma amostragem das introduções que ainda estão em uso. A introdução de Eissfeldt representa a crítica alemã clássica. Boa parte de seu trabalho é dedicada a reconstruir a história da composição das distintas seções da Bíblia. Contudo, sua obra é idiossincrática nos detalhes, Eissfeldt dedica uma minuciosa atenção à análise das fontes do Pentateuco. Na tradição crítica, Rendtorff adota uma abordagem um pouco diferente ao seguir a linha de Noth e von Rad, apresentando uma análise mais histórica do Pentateuco. B. S. Childs, por outro lado, põe entre parênteses muitas dessas questões sobre o desenvolvimento histórico de cada livro, a fim de delinear a função canônica dos textos.

Os parágrafos precedentes descreveram as linhas gerais dos mais importantes estudos sobre o Antigo Testamento. Especificamente, eles esboçaram o desenvolvimento dos estudos críticos protestantes do Antigo Testamento na Europa, na Inglaterra e nos Estados Unidos. A produção intelectual protestante foi central porque, desde o início do séc. XIX, sua abordagem do texto se fez hegemônica na grande maioria das igrejas e virtualmente nos principais centros acadêmicos. Entre os estudiosos católicos e judeus que produziam e ensinavam naquele momento, a maior parte também aceitou muitas das doutrinas propostas pela intelectualidade reformada.

No entanto, houve ainda um pequeno mas determinado grupo de estudiosos protestantes conservadores que foram muito ativos nessa área e na produção de introduções ao Antigo Testamento. As quatro obras mais significativas foram as de Young, Archer, Harrison e LaSor-Bush-Hubbard. Elas diferem entre si na abrangência, nas áreas de interesse e, apesar de serem todas conservadoras em sua abordagem do texto, na teologia. Uma característica dos estudos conservadores, conforme representado na maioria desses volumes, é o interesse apologético. Tal preocupação é menos presente na obra de LaSor-Bush-Hubbard, mas os especialistas dessa corrente tem sentido a necessidade de dirigir muito de sua discussão para o combate ao método crítico-histórico e, em particular, à análise das fontes do Pentateuco.

O propósito deste livro

A discussão anterior fornece o contexto para uma descrição dos propósitos e objetivos deste livro. Os comentários seguintes apresentam um guia para o plano

desta introdução e as razões para a concepção aqui adotada. Vamos esclarecer a direção assumida para este trabalho e também algumas das particularidades em que se diferencia das introduções típicas.

Perspectiva teológica

Em primeiro lugar, esta introdução representa uma abordagem protestante e evangélica do texto. Essa orientação teológica ficará imediatamente óbvia na discussão das várias questões críticas. Porém, uma doutrina evangélica das Escrituras não responde a toda a problemática hermenêutica e interpretativa, nem nos impede de tomar conhecimento da tradição da crítica histórica. De fato, nossa introdução fornecerá exemplos e mais exemplos de sua dependência dos trabalhos prévios de estudiosos tanto do campo evangélico quanto do crítico. Muitos dos assuntos que dividiram pensadores evangélicos e críticos são tão disputados hoje como no passado, mas nos parece que estamos entrando em uma nova era de diálogo e respeito mútuo, pela qual nós podemos dar graças. Esta introdução divergirá de muitas das conclusões mais caras aos estudos críticos, mas fará isso com respeito e sem rancor.

O que significa escrever uma introdução de uma perspectiva evangélica? Entre outras coisas, significa tratar o texto conforme a igreja o tem recebido. Embora não neguemos a possibilidade das fontes e da história do desenvolvimento individual dos livros bíblicos, o foco desta introdução recairá diretamente na forma acabada do texto canônico. Essa abordagem se enquadra nos recentes interesses da teologia canônica e do estudo literário da Bíblia. No entanto, as semelhanças, embora bem-vindas, são em certo sentido superficiais, já que a maioria dos estudiosos críticos que propõe uma análise sincrônica do texto somente abandona por um momento as questões diacrônicas. Childs é um bom exemplo. Ele tem o cuidado de nunca rejeitar a crítica histórica usual, embora em sua introdução e em outros lugares Childs relativize essas preocupações para realçar o papel canônico que a Bíblia desempenha na teologia e na igreja. O seu comentário sobre Êxodo (Childs, 1974) é um excelente exemplo de interesses tanto sincrônicos quanto diacrônicos. Ambos estão presentes, mas não são integrados entre si.

Escopo

A introdução do Antigo Testamento é subdividida freqüentemente em duas áreas: introdução geral e especial. A introdução geral trata de tópicos que abrangem todo o Testamento, assuntos como texto e cânon. A especial cuida dos livros separadamente. Nosso trabalho focalizará a introdução especial e investigará livro a livro. A ordem adotada será a reconhecida pelos leitores da Bíblia em inglês [que é a mesma em português], diferente de várias introduções que seguem a ordem da Bíblia hebraica na tradição massorética (por exemplo, as introduções de Young e Childs).

A maioria das introduções mencionadas acima se concentra em questões históricas que cercam um livro bíblico. Esse impulso diacrônico cruza a linha divisória

entre conservadores e críticos. Perguntas como quem escreveu o livro e quando, qual a história da produção do texto, e qual o contexto histórico de seus conteúdos são típicas. Esses são problemas importantes que serão tratados sempre que se fizerem necessários. No entanto, há outros tópicos igualmente importantes que ajudam a apresentar os livros do Antigo Testamento ao leitor. Por exemplo, o gênero literário, a forma e o estilo de um livro são chaves essenciais para a sua adequada interpretação. Além disso, embora cada livro da Bíblia haja sido produzido separadamente do resto do cânon, seu significado reside agora no relacionamento com os outros livros do Antigo Testamento e, para os cristãos, do Novo Testamento. Conseqüentemente, em certa medida, refletiremos sobre a mensagem teológica do livro conectada ao seu contexto canônico mais amplo. Em conclusão, estes três tópicos gerais constituirão a discussão em cada capítulo: situação histórica, análise literária e mensagem teológica. Faremos uma apresentação geral dos três tópicos na segunda parte do atual capítulo.

Por agora, nossos leitores podem estar se perguntando como pretendemos cobrir todos esses tópicos mantendo a introdução numa dimensão razoável. Acreditamos que o mais importante, especialmente se o livro for para uso efetivo na sala de aula, é limitar o seu tamanho. Há uma área que será menos atendida do que em geral é feito por outras introduções: a história da pesquisa. Exceto em algumas áreas críticas como a análise das fontes do Pentateuco (e mesmo aqui a discussão será breve), esboçaremos apenas os pontos altos da pesquisa e mencionaremos os investigadores mais representativos, em vez de tentar um delineamento exaustivo dos estudos realizados. Naturalmente, não nos descuidaremos em dar o devido crédito àqueles cujas pesquisas nos iluminaram. Além disso, as bibliografias se reportarão a obras capazes de conduzir os estudantes interessados à história da pesquisa relatada em determinado livro. Com respeito às bibliografias, perceba-se que um certo privilégio é dado aos livros e artigos escritos em inglês. Em parte, isso sinaliza o fim do período em que os estudos alemães foram considerados a vanguarda da área. Mas, mais significativo ainda, tal privilégio faz parte de nossa tentativa de adaptar essas bibliografias ao estudante dos seminários de língua inglesa. Somente serão acrescentadas às bibliografias referências em idioma estrangeiro quando elas forem cruciais para a discussão.

Tópicos principais

Como dissemos, cada capítulo trata do contexto histórico, da análise literária e da mensagem teológica do livro em discussão. O resto deste capítulo introdutório é dedicado a explicação dos três tópicos. O que se segue permitirá aos leitores compreender a orientação dos autores e também possibilitará a estes se reportarem a tais definições mais gerais quando necessário.

Embora os três tópicos sejam tratados separadamente, deve-se ter em mente que eles funcionam de uma maneira completamente integrada no texto bíblico (Sternberg). A história tem significado teológico; a teologia está baseada em eventos históricos. Os textos que narram essa história teológica ou teologia historicizada são adequadamente descritos como arte literária.

CONTEXTO HISTÓRICO

Precauções

Até mesmo os novos leitores de Bíblia já ouviram a advertência para ler a Bíblia "em seu contexto" e não tomar as passagens de uma forma isolada. Muitos, porém, entende por contexto apenas o literário e, então, esquecem de ler a Bíblia em seu contexto histórico, isto é, o período no qual foi escrita e a respeito do qual ela narra.

Uma das causas é o equívoco de considerar a Bíblia um livro eterno. A Bíblia só é um livro eterno no sentido de ter impacto sobre todas as gerações. Os livros da Bíblia também são culturalmente determinados. Eles foram escritos por pessoas na Antiguidade, dentro de um idioma e cultura, e com convenções literárias por elas compreendidas.

Como leitores modernos, estamos distanciados dos eventos que motivaram a escrita dos livros. Assim, embora a autoridade da Bíblia convirja sobre o texto, e não sobre os eventos que narra, ainda assim é de extrema importância ler a Bíblia à luz do período no qual ela se origina.

Dessa forma, os livros da Bíblia têm o cuidado de sinalizar a época à qual se relacionam. Nem todos os livros podem ser datados com precisão, mas, com raras exceções, cada um deles informa ao leitor o seu tempo de composição e descreve eventos de caráter histórico.

Embora a ignorância do contexto histórico da Bíblia ameace uma compreensão correta da Bíblia, um segundo e fundamental perigo confronta o leitor. Trata-se do perigo da imposição de valores contemporâneos, ocidentais, sobre os escritos históricos do Antigo Testamento.

É assim de grande importância que não somente definamos o valor da abordagem histórica para o Antigo Testamento, mas também exploremos a natureza da historiografia do Antigo Testamento.

O que é história?

Em primeiro lugar, é importante diferenciar história de historiografia. Aquela se refere aos eventos que aconteceram no passado, enquanto a segunda define a escrita sobre os eventos. Indagar se um livro é histórico, ou não, representa um problema complexo, que se reporta à intenção de um autor ou ao seu sucesso em alcançar tal intenção.

Neste livro, quando identificamos o gênero de um livro bíblico como histórico, estamos afirmando que o autor apresenta uma intenção de antiquário. Entretanto, devemos ir além. Um livro pode pretender ser histórico, mas não ser um manual de história no sentido moderno da expressão. Em outras palavras, a história se diferencia de uma representação filmada do passado porque ela envolve um historiador, alguém que interpreta esses eventos para uma audiência contemporânea a ele. De fato, como indicou Howard (1993, p. 30): "Apenas é 'história' o relato que procura impor alguma coerência ao passado" e "todo escrito histórico é inevitavelmente 'perspectivo', até mesmo 'subjetivo', no sentido de que deve sua forma à atividade de seu autor ao

selecionar e comunicar o material" (1993, p. 35). A subjetividade envolvida na narração histórica não invalida a intenção histórica, como defendem alguns céticos, antes, o intérprete do historiador bíblico deve levar em conta a perspectiva atual sobre o passado.

A história bíblica realmente tem um interesse de antiquário. O(s) autor(es) do Pentateuco acreditavam que Deus de fato criou o universo em tempos passados, que Abraão migrou da Mesopotâmia para a Palestina, Moisés dividiu o Mar Vermelho, Davi ascendeu ao trono de Israel, o reino foi dividido sob o filho de Salomão, os babilônios derrotaram os israelitas, Esdras e Neemias conduziram uma reforma na comunidade pós-exílica. No entanto, a historicidade desses atos é presumida em sua própria declaração e não comprovada. A preocupação do texto não é comprovar a história, mas antes impressionar o leitor com a significação teológica desses atos. História e teologia estão estreitamente conectadas no texto bíblico.

Realmente, a história bíblica não é uma história objetiva — isto é, isenta de interpretação —, mas sim uma história narrada com um propósito divino. Por isso, comentaristas têm se referido à história bíblica como "história teológica", "história profética" e "história da aliança". A última é especialmente atraente, pois aliança é a metáfora da primária relação divino-humana usada na Bíblia, e as Escrituras mapeiam essa relação desde o tempo de Adão e Eva (Gênesis) até o momento da consumação (Apocalipse).

Mais adiante, exploraremos a relação entre história e ficção, especialmente à luz do trabalho de estudiosos como Alter (1981) que tendem a confundir as duas. Alter observa o artifício literário dos livros históricos da Bíblia e rotula-o de "história fictícia" ou "ficção histórica". Conforme Long (1994, p. 66) adverte, porém, "a ficcionalidade é uma possibilidade, mas uma categoria enganosa para a historiografia bíblica já que afinal de contas um relato de alguma coisa não é literalmente aquela coisa. Enquanto a ficção é um gênero que não é constrangido por qualquer 'coisa'". Ele oferece o adjetivo "artístico" no lugar de "fictício" para descrever a "criativa, no entanto restrita, tentativa de descrever e interpretar os eventos significativos ou as sucessões de eventos do passado" (Long, 1994, p. 66).

Esse assunto conduz à pergunta sobre a historicidade. É importante que os eventos de fato tenham ocorrido no tempo e espaço passados? Ramsey (1981; v. a discussão em Long, 1994, p. 83ss.) faz a propósito a pergunta: "Se Jericó não foi arrasada, nossa fé é em vão?".

O fraseado da pergunta induz uma resposta simplista. A destruição de Jericó não tem nenhuma relação direta com nossa fé em Cristo. No entanto, indiretamente, a pergunta é crucial. Ela nos dirige com certeza ao assunto da base epistemológica de nossa fé. Muitas pessoas, mesmo pessoas modernas, concordarão com Paulo quando ele declara: "Se Cristo não ressuscitou, é vã a nossa pregação, e vã, a vossa fé" (1Co 15.14, o versículo em cujo estilo Ramsey formulou sua pergunta). Nosso conhecimento da ressurreição vem da Bíblia, que pretende ser a Palavra de Deus, e por isso afirma ser confiável. Os Evangelhos se apresentam como históricos, apesar de teológicos e artísticos, relatos da ressurreição. Josué, como exemplo de um livro histórico do Antigo Testamento, também se apresenta como um relato dos atos passados de

Deus para salvar seu povo. Em que base, além dos arbitrários desejos e sensibilidades modernos, poderíamos aceitar o ensino dos Evangelhos e rejeitar o de Josué? Assim suspeitar ou rejeitar a facticidade histórica da queda de Jericó realmente coloca um obstáculo à fé. A historicidade dos livros históricos do Antigo Testamento é importante porque "a Bíblia faz numerosas declarações — explicita e implicitamente — relativas à facticidade dos eventos que registra. No nível mais fundamental, no coração das crenças cristãs, está o fato de que Cristo realmente morreu pelos pecados da humanidade e então ergueu-se da sepultura, numa grande vitória sobre a morte. Isso forma o fundamento e a base de nossa fé" (Howard, 1993, p. 35).

A história e o sobrenatural

Um dos assuntos centrais para quem aborda a disciplina da história e a Bíblia é a ocorrência de eventos sobrenaturais. Isso imediatamente traz à tona o papel dos pressupostos do intérprete.

No Antigo Testamento, lê-se que um arbusto queima sem ser destruído, que uma jumenta fala, pessoas mortas vivem novamente, mares se dividem, o sol que fica parado no meio do céu, e mais. Se um intérprete se acerca do Antigo Testamento como o faz com qualquer outro livro — quer dizer, se ele o compreende como escrito de um ponto de vista humano, a respeito de negócios humanos — o ceticismo está garantido. Porém, um segundo intérprete que admita a realidade de Deus, e que acredite em Deus como a voz suprema e diretriz da Bíblia, não terá dificuldades para aceitar os eventos sobrenaturais bíblicos.

Eis aqui, naturalmente, onde o diálogo entre os estudiosos conservadores e os das escola crítica começa a ter problemas. No entanto, os conservadores devem se guardar contra a tendência a supra-historicizar a Bíblia. Legítimas questões do gênero devem ser dirigidas na interpretação de certos livros. Por que há diferenças entre a narração dos mesmos eventos entre Samuel—Reis e Crônicas? Qual é o núcleo histórico da narrativa de Jó? Jonas é história ou parábola? Essas questões serão focalizadas em capítulos posteriores.

A natureza da historiografia bíblica

A história bíblica, portanto, não é um registro objetivo de eventos puramente humanos. É um relato comovente dos atos de Deus na história, conforme ele opera no mundo para salvar o seu povo. Em conseqüência, ela é "teológica", "profética", a "história da aliança". Os seguintes traços caracterizam essa história:

Seletividade. Nenhuma história pode contar tudo sobre seu assunto. Seria mais demorado escrever sobre um evento do que vivenciá-lo, se a meta do historiador fosse esgotar o fato. Assim, toda escrita histórica implica em seletividade. O que deve ser incluído e o que precisa ser excluído?

Um olhar pelos relatos sinóticos da história do reinado de Davi em Samuel—Reis e Crônicas pode ilustrar esse ponto. Naqueles, há uma longa narrativa sobre o

pecado de Davi com Bate-Seba e seu papel posterior na transição do trono para Salomão (2Sm 11—12; 1Rs 1—2), mas nenhuma menção da mulher pelo cronista (exceto na genealogia em 1Cr 3.5).

Mas seletividade não é somente uma necessidade de espaço, mas também uma parte das funções e intenções do historiógrafo. O historiador bíblico não está interessado em todos os aspectos do passado, mas focado na comunidade de Israel (freqüentemente representada por seu rei). E embora os interesses da comunidade em geral encontrem expressão na vida política e militar do povo de Deus, os livros históricos do Antigo Testamento não estão interessados na política por suas próprias causas, mas apenas em como a política e a ação militar impactam o relacionamento de Israel com Deus.

Um das chaves para uma adequada interpretação dos livros históricos bíblicos é descobrir a intenção dos escritores e como ela afeta o seu princípio seletivo. Tais questões serão focalizadas nos capítulos seguintes quando estudarmos os livros específicos, mas podemos ilustrar rapidamente o nosso ponto, embora não de forma exaustiva, comparando Samuel—Reis e Crônicas. Samuel—Reis enfatiza os pecados dos reis de Israel e Judá, particularmente sua rejeição à lei da centralização. O papel dos profetas é realçado como sendo a punição adiada de Deus. Nos capítulos posteriores sobre Samuel e Reis, discutiremos as evidências que indicam uma data exílica para esses livros e sua intenção em responder à pergunta: "Por que nós, o povo preferido de Deus, estamos no exílio?". Isso, por exemplo, adéqua-se ao propósito do historiador de incluir o relato de Bate-Seba, realçando assim os pecados de Davi. Por outro lado, Crônicas focaliza apenas Judá, minimiza os pecados dos reis e faz perguntas a respeito da continuidade histórica de Judá com o passado. Também há uma ênfase nos registros relativos ao templo. Uma vez que descoberto que o período de composição dessa obra histórica situa-se na época da restauração, percebemos que o seu princípio de seletividade é dirigido através de perguntas diferentes: "O que faremos agora que retornamos à terra?" e "qual é a nossa conexão com o Israel do passado?".

Ênfase. Essa característica está estreitamente conectada com a anterior. Nem todos os atos de Deus, nem cada coisa que ocorreu a Israel foram igualmente importantes para os historiadores bíblicos. Alguns eventos foram mais enfatizados do que outros. Assim, a ênfase em geral apóia a intenção do livro, de forma semelhante ao princípio de seletividade. Por exemplo, a ênfase dada ao templo em Crônicas, em contraste com Samuel-Reis, surge ao menos em parte por causa da reconstrução do templo, que ocorria naquela ocasião. Assim, por meio do uso da ênfase e de analogias com o passado, o cronista mostra a continuidade entre o povo de Deus ao término do período do Antigo Testamento e o do tempo de Moisés e Davi.

Mas, às vezes, a ênfase serve a outros e mais didáticos propósitos. Das muitos cidades que foram assoladas na época da conquista, duas se sobressaem na narrativa em termos de ênfase: Jericó e Ai. Elas são enfatizadas por serem as primeiras, mas também porque são um paradigma do modo adequado de empreender-se uma guerra santa. A lição de Jericó (Js 6) é que a obediência ao Senhor resulta em vitória militar, enquanto

a lição de Ai (Js 7) é que a desobediência, até mesmo de um único indivíduo, reduzirá a conquista à estagnação.

Ordem. Na maior parte, a história bíblica segue mais ou menos a ordem cronológica. Em geral, ela relata a história de Israel sob os reinados de seus vários monarcas. Entretanto, a cronologia não é uma camisa-de-força, como pode ser observado em vários lugares da narrativa. Ocasionalmente, outros interesses, por vezes temáticos, têm precedência.

Por exemplo, 1Samuel 16.14-23 reporta os primeiros serviços de Davi prestados a Saul como músico, cujo talento acalmava a atormentada alma de Saul. O capítulo posterior mostra Davi num segundo momento como o vencedor de Golias. O problema com esta história é que, quando Davi é apresentado a Saul, o rei não o reconhece (17.58), o que seria estranho se ele já tivesse servido na corte de Saul antes, em algum outro período. Uma explicação provável dessa anomalia é que o texto não está interessado em informar cronologicamente, mas antes pretende uma introdução temática dupla a respeito de Davi, como um jovem que já manifestava os dons que lhe dariam renome como o suave salmista de Israel, assim como também o poderoso guerreiro do Senhor.

Aplicação. Já comentamos que os historiadores bíblicos não fazem nenhum esforço para serem imparciais. Eles não eram como os modernos historicistas que buscam os fatos brutos da história. Ao contrário, eles eram profetas que mediavam a Palavra de Deus para o seu povo. Eles foram os veículos da interpretação de Deus em relação aos próprios atos divinos.

Na realidade, não seria errado visualizar os historiadores de Israel como pregadores. Seus sermões são os eventos. Eles os aplicam com zelo para a congregação de Israel. Esses textos são uma integração maravilhosa de história, literatura, moralidade e teologia.

HISTÓRIA BÍBLICA E ARQUEOLOGIA

Considerando-se que a Bíblia tem uma intenção histórica, ela faz afirmações sobre o que aconteceu no passado. Arqueologia é o campo de estudo que investiga os vestígios materiais de uma cultura a fim de reconstruir sua história. Assim, duas fontes, o texto bíblico e os restos materiais recuperados pelo estudo arqueológico, propõem asserções sobre o passado.

A relação entre esses dois objetos de estudo é altamente disputada. Alguns defendem que a arqueologia é uma assistente dos estudos bíblicos. A primeira é muda, logo, para dar voz aos vestígios, devemos nos voltar para os textos, tais como a Bíblia. Outros contestam com energia semelhante papel servil para a disciplina (Dever), rejeitando até mesmo o título de arqueologia bíblica em favor de uma arqueologia siro-palestina, mais neutra.

Esta obra não é uma história bíblica, mas devemos nos voltar por um momento aos assuntos hermenêuticos envolvidos na arqueologia para avaliar seu valor em co-

nexão com a historiografia bíblica. O assunto é na verdade muito complexo, e o estudante interessado deverá buscar outros trabalhos para um estudo adicional (ver bibliografia). Porém, para os nossos propósitos, podemos mostrar que o uso da arqueologia abrange mais do que simplesmente desenterrar artefatos e confrontá-los aos fatos bíblicos.

Já ponderamos sobre algumas das questões envolvidas do lado textual. Por exemplo, não recebemos da Bíblia simples fatos brutos. Por outro lado, devemos demonstrar que os achados arqueológicos são também necessários para a interpretação. Isso envolve os pressupostos do intérprete que, enquanto intérprete de textos, parte de certos princípios. Realmente, o problema da arqueologia é ser uma disciplina mais subjetiva exatamente porque os objetos são mudos (com a exceção do material textual extrabíblico, que está sujeito às mesmas questões de interpretação do texto bíblico), ao contrário do texto bíblico que nos proporciona uma interpretação de eventos.

Em última análise, é por demais simplista ou esperar da arqueologia uma independente confirmação das afirmações bíblicas, ou uma evidente refutação científica delas. Para um exemplo específico, veja-se, por favor, a discussão sobre a data do Êxodo.

ANÁLISE LITERÁRIA

Narrativas e poemas

O Antigo Testamento contém muito pouco material técnico. Na maior parte, seus conteúdos podem ser descritos sob duas rubricas: narrativas e poemas. Certamente, há itens distintos, como a relação das fronteiras tribais na segunda metade de Josué ou a descrição dos principais sacrifícios em Levítico 1, as leis do Pentateuco e a genealogia aparentemente infinita que abre Crônicas. Porém, até mesmo essas passagens estão dentro do contexto das narrações acerca do passado de Israel e dos grandes atos de Deus entre seu povo. Nós não encontramos nada parecido com a nossa moderna história ou com os livros de estudos científicos, e certamente nada que se aproxime de um ensaio teológico ou de uma confissão. Surpreendentemente, deparamo-nos com narrativas e poemas.

As narrações, e inclusive a poesia, atingem um amplo segmento do povo de Deus de maneira mais adequada do que o faria uma forma mais técnica e precisa de comunicação. Até mesmo os mais jovens e os de menor escolaridade podem apreciar e entender as histórias de Sansão e Dalila, Ester, ou Rute. Além disso, histórias e poemas fazem mais do que informar nosso intelecto. Eles também despertam nossas emoções, apelam para a nossa vontade e estimulam nossa imaginação de um modo que a teologia sistemática moderna não pode fazer.

Desde que uma grande parte do Antigo Testamento está na forma de narrativas e poemas, é importante se pensar na questão relativa à interpretação antes de iniciar-se uma pesquisa de seus vários componentes. As culturas se diferem em seus métodos de contar histórias e escrever poemas e, como intérpretes "estrangeiros", precisamos

descobrir as convenções que governaram a escrita dos autores bíblicos. Assim, ofereceremos uma análise da narração e da composição poética do antigo Israel com a intenção de desenvolver uma "estratégia de leitura" para sua interpretação.

As convenções poéticas do Antigo Testamento

A poesia é uma linguagem altamente estilizada, normalmente fácil de distinguir de relatos em prosa. A poesia é uma linguagem artificial no sentido de não seguir as regras normais da comunicação.

Embora haja características poéticas, não existe um único traço definidor ou mesmo um conjunto deles para delimitar a poesia. Em alguns raros exemplos, particularmente entre os profetas, é difícil se determinar se a passagem é poética, ou se trata de uma prosa altamente estilizada.

Concisão. A característica principal da poesia é ser concisa ou sintética. Enquanto a prosa é composta por orações e parágrafos, os poetas usam sentenças curtas, agrupadas em vários níveis de repetições e em estrofes. Como resultado, os versos poéticos são curtos. Essa característica fica óbvia em muitas traduções inglesas [assim com em algumas em português] da Bíblia, pois a passagem poética mostra margens mais largas.

A poesia diz muito com muito poucas palavras. Essa economia lingüística se dá de vários modos, os dois mais interessantes são (1) a supressão de conjunções e outras partículas, e (2) uma elevada freqüência de imagens. O segundo modo será discutido abaixo, mas uma nota deve ser adicionada aqui sobre o primeiro. Conjunções são palavras curtas, mas importantes, que indicam a relação entre uma oração e outra. Em poesia, no entanto, elas são, de forma intencional, escassamente utilizadas. Elas estão freqüentemente implícitas, como, p. ex., em Salmos 23.1:

> O SENHOR é o meu pastor;
> nada me faltará.

Não há nenhuma conjunção aqui no original, mas uma relação de causa-efeito está subentendida: *porque* o Senhor é meu pastor, *então* nada me faltará.

A relativa ausência de conjunções na poesia empresta-lhe a sua concisão e exige uma leitura mais lenta, mais meditativa.

Paralelismo. A maioria da poesia hebraica contém uma elevada proporção de repetições. O tipo mais freqüente de repetição ocorre dentro de um versículo ou entre seus versos poéticos, mas pode acontecer em distâncias maiores dentro de um salmo (v. Sl 8.1,9). As repetições, embora às vezes sejam quase sinônimas, raramente são literais.

O paralelismo raramente está ausente na poesia. Mas também é um ornamento lingüístico por vezes encontrado em contextos prosaicos. Por isso, sozinho não é um critério suficiente para definir a poesia. Onde houver uma alta concentração de

versos paralelos, porém, podemos estar certos de deparar-nos com uma passagem poética.

Os versos paralelos não são estritamente idênticos: eles são semelhantes, contudo apresentam diferenças. O paralelismo não "diz a mesma coisa usando palavras diferentes". As diferentes palavras da segunda parte do paralelismo agregam algo ao pensamento da primeira parte de modo apreciável. Por exemplo,

> Louvar-te-ei, SENHOR, de todo o meu coração;
> contarei todas as tuas maravilhas. (Sl 9.1)

Na segunda parte (também chamada segundo cólon) desse bicólon bastante típico, o salmista especifica a natureza de seu louvor. Ele responde à pergunta: como louvarei a Deus? Ele exaltará o Senhor testemunhando os grandes atos de Deus na história.

O modo adequado de interpretarem-se versos paralelos, portanto, é refletir sobre a relação entre suas partes. Nada pode ser assumido de antemão, a não ser que o segundo e os posteriores cólons de alguma forma elaborem ou especifiquem o pensamento do primeiro verso (Kugel; Alter; Berlin; Longman, 1988).

O paralelismo é outra razão para a lentidão e a meditação na poesia. Levam-se alguns momentos de reflexão para se determinar a relação entre os cólons e entre os versos de um poema no Antigo Testamento.

Métrica. A métrica desempenha um papel importante em grande parte da poesia mundial. A poesia grega e a latina operavam com esquemas métricos definidos. Assim, não é surpreendente que os primeiros exegetas, formados pela retórica clássica, procurassem identificar os cânones métricos dos poemas hebreus usando as categorias de poesia clássica (e.g., Josefo, Agostinho e Jerônimo).

A questão relativa à chave para desvendar os mistérios do metro bíblico continuou irredutível desde então. O bispo Lowth, em seu magistral trabalho sobre a poesia hebraica, no séc. XVIII, considerou a métrica, junto com paralelismo, como uma característica essencial da poesia. Porém, ele não conseguiu descobrir o tipo particular de metro usado na poesia bíblica e atribuiu o fracasso à sua distância do tempo de composição.

A restrição de Lowth não impediu aqueles que o seguiram. Por duzentos anos, vários estudiosos reivindicaram a descoberta final dos cânones da métrica que nos permitiriam esquadrinhar e até mesmo reconstruir os poemas. Precisava-se apenas olhar para o mecanismo do texto criticado para se perceber com que freqüência uma emenda era introduzida *metri causa* ("em razão do metro").

A atitude dos mais recentes pesquisadores a respeito da métrica mudou em grande parte. Um crescente número tem concluído que não existe metro na poesia hebréia (O'Connor, 1980; Kugel, 1981). Embora alguns continuem defendendo esquemas métricos (Stuart, 1976), uma posição que não tem sido capaz de convencer muitos estudiosos (Longman, 1982).

Imagem. Ainda que as imagens sejam encontradas ao longo da Bíblia, elas acontecem com mais freqüência e intensidade nas porções poéticas. A imagem contribui

para a densidade da poesia, pois permite aos autores comunicar sua mensagem usando poucas palavras.

A imagem é um modo indireto de falar ou escrever. Ao contrário da declaração direta, uma imagem compara algo ou alguém com outra coisa ou outra pessoa. Por exemplo, leia-se em Cântico dos Cânticos 1.9:

> Eu te comparo, minha amada, a uma égua
> aparelhada para uma das carruagens do Faraó.[2]

Nesse versículo, o narrador faz uma comparação entre duas coisas: a sua amada e uma égua aparelhada para uma carruagem do Faraó. A diferença entre os dois objetos comparados chama a nossa atenção e faz-nos pensar. O próximo passo é identificar a comparação. Nesse caso particular, uma certa base histórica é necessária para se entender o impacto do elogio. Pesquisas realizadas esclareceram que as carruagens do Egito usavam garanhões, não éguas. A presença de uma égua excitaria sexualmente os garanhões. Pope demonstra em seu comentário (1977, p. 336-41) que Israel conhecia uma tática de batalha na qual se soltava uma égua entre os cavalos do carro inimigo para lhes desviar a atenção.

Em resumo, então, a poesia é caracterizada por uma proporção elevada de imagens (Caird). A imagem é uma razão a mais para a lentidão e a meditação sobre uma passagem. Ela estimula a nossa imaginação. É um modo de dizer-se muito em poucas palavras. As imagens também contribuem substancialmente para a densidade emocional de um texto.

Conclusão. Concisão, paralelismo e imagem são as características mais comuns da poesia hebraica. É necessário estar familiarizado com essas convenções a fim de interpretar-se o Antigo Testamento corretamente. A poesia, porém, não é compreendida pela aplicação de fórmulas rígidas. Versos paralelos assumem muitas formas e, enquanto algumas imagens são comuns, outras são únicas e devem ser estudadas com rigor em seu contexto.

Além disso, embora esses sejam os ornamentos poéticos principais, há muitos outros artifícios usados pelos poetas bíblicos. Manuais de poesia bíblica (Watson; Longman, 1988) devem ser consultados sobre outros mecanismos menos freqüentes.

A poesia hebraica não é fácil de ser lida. Sua forma requer vagar e reflexão sobre seus versos, suas relações e seus significados. O esforço vale a pena. Afinal de contas, muito do Antigo Testamento está na forma poética. De fato, se toda a poesia fosse reunida em um só local, seria um *corpus* maior do que o Novo Testamento.

As convenções narrativas do Antigo Testamento

Embora o Antigo Testamento possua uma considerável quantia de poesia, ele é escrito principalmente em prosa. A prosa está mais próxima da linguagem coloquial

[2] Tradução em português a partir da versão inglesa usada no original. (N. da T.)

do que a poesia. Enquanto cólons e estrofes são os tijolos estruturais de um poema bíblico, orações e parágrafos são os materiais da prosa. Também é verdade dizer que a prosa, na maior parte das vezes, é menos "literária" do que a poesia. Ou seja, há menos preocupação na prosa sobre *como* algo é dito: a linguagem ordinariamente não é "elevada" ou formal, e menos metáforas ou outras imagens são usadas.

É um grande engano, porém, estabelecer uma profunda dicotomia entre a prosa e poesia bíblicas. Boa parte da narrativa do Antigo Testamento é literariamente configurada. Por conseqüência, a prosa do Antigo Testamento se assemelha ao que chamamos narração literária e, não é de admirar-se, passível de uma análise literária.

Tal análise literária, então, aplicaria as categorias e os métodos contemporâneos da teoria da literatura para se estabelecer as convenções da literatura hebréia. Alter (1983, p. 113-17) observou que

> toda cultura, até mesmo cada época de uma cultura específica, desenvolve diferentes e, por vezes, complicados códigos para narrar suas histórias, envolvendo tudo, desde o foco narrativo, os procedimentos de descrição e caracterização, a direção do diálogo, a ordenação de tempo, até a organização do enredo.

Uma abordagem literária explora e explicita as convenções da literatura bíblica para compreender a mensagem que ela pretende transmitir. A seguir, em poucas páginas, apresentaremos os rudimentos de uma análise literária da prosa hebréia. Este estudo deve ser complementado por alguns dos trabalhos mais completos listados na bibliografia.

Gênero. O conceito de gênero se relaciona tanto à prosa quanto à poesia; entretanto, reservamos sua discussão para este momento. O gênero é de importância crucial: através de sua identificação em um determinado texto, o leitor pode direcionar sua estratégia de leitura.

O estudo do gênero reconhece que há muitos tipos diferentes de literatura. Os autores escolhem um veículo por meio do qual eles enviam uma mensagem ao leitor, e a escolha do gênero sinaliza ao leitor "como receber" a mensagem. Um exemplo comum e claro é um texto que começa assim: "Era uma vez...". O autor que inicia sua história desse modo está enviando deliberadamente um sinal ao leitor através do uso de uma fórmula tradicional. Os leitores cultos e as crianças sabem que eles não vão ler ou ouvir a história que se segue como um relato historicamente exato, mas como um conto de fadas.

A Bíblia, porém, é um texto antigo, não apenas distante de nós no tempo, mas também por razões culturais. O gênero é uma das convenções que, como Alter descreveu na citação acima, é específica da cultura. Devemos analisar cada livro bíblico para definir seu gênero e as implicações para sua interpretação. Neste capítulo introdutório, traçaremos um amplo painel do estudo do gênero para a interpretação do Antigo Testamento (v. Longman 1987, p. 76-83; 1988, p. 19-36, para mais detalhes). Cada um dos capítulos seguintes, referentes aos distintos livros da Bíblia, incluirá uma discussão sobre o gênero do livro em pauta.

O que é um gênero? Um gênero é um grupo de textos que exibem em comum uma ou mais características. Esses textos podem ser semelhantes em conteúdo, estrutura, linguagem, função, estilo e/ou humor.

Quando os escritores produzem seus textos, eles escrevem dentro de um contexto literário. Isto é, eles não produzem obras literárias totalmente novas, sem conexão com qualquer coisa que tenha sido feita antes. Eles escrevem dentro de uma tradição, com a qual podem certamente conflitar, mas nunca romper.

Por exemplo, biografias variam consideravelmente de uma para outra, mas por definição elas são similares no assunto — a vida de uma pessoa. Contos podem ter assuntos diferentes, mas eles estão unidos por sua extensão relativa e ficcionalidade.

Depois de tudo isso dito, entretanto, deve se admitir que o gênero é uma categoria fluida (Longman, 1985). Essa fluidez é percebida em dois níveis. Em primeiro lugar, um texto pode pertencer a gêneros diferentes no mesmo nível de abstração. Um salmo, como o 20, pode ser categorizado entre cânticos reais ou hinos. A narrativa de Micaías (1Rs 22; 2Cr 18) é simultaneamente uma biografia real, um relato de batalha e uma história sobre a eficácia profética.

Em segundo lugar, os gêneros são fluidos porque existem em diferentes níveis de abstração em relação ao texto. Considerando que os gêneros são definidos por características compartilhadas, há diversos níveis de gênero dependendo do número de traços semelhantes ao de outros textos. Um gênero abrangente incluirá muitos textos diferentes que compartilham poucas características. Um gênero restrito conterá poucos textos com muitas características em comum.

O salmo 98 é um desses casos. Está no gênero da "poesia hebraica" em virtude de possuir paralelismo, concisão e imagem. Em outro nível, está na categoria restritiva de "hino" por causa do seu humor de uma alegria incontida. Ou mesmo num nível ainda mais restrito, tratando-se de um "hino ao divino guerreiro", pois exalta especificamente o poder de Deus como salvador em uma situação militar.

A importância do gênero na interpretação. O estudo do gênero tem muitas e importantes implicações para a interpretação (Longman, 1985). No entanto, duas despontam como mais significativas: o gênero como um detonador de estratégias de leitura e enquanto um segundo contexto literário.

Consciente ou inconscientemente, a identificação do gênero ativa expectativas por parte do leitor. Na verdade, ele põe em movimento uma completa estratégia de leitura. Considere a segunda estrofe do salmo 1:

> Os ímpios não são assim;
> são, porém, como a palha
> que o vento dispersa.
> Por isso, os perversos não prevalecerão no juízo,
> nem os pecadores, na congregação dos justos. (Sl 1.4,5)

Por várias razões, reconhecemos imediatamente esses versos como poesia. Esperamos o uso de imagens e repetições.

Em outra passagem, lemos: "No ano duodécimo de Acaz, rei de Judá, começou a reinar Oséias, filho de Elá; e reinou sobre Israel, em Samaria, nove anos" (2Rs 17.1). Dessa vez, nossa reação imediata é considerar a passagem como uma narrativa histórica e reconhecer que o autor pretende comunicar uma informação histórica ou cronológica.

Poderíamos ter a mesma reação inicial às seguintes palavras de Jesus: "Dois homens subiram ao templo com o propósito de orar: um, fariseu, e o outro, publicano" (Lc 18.10). Porém, tais palavras são precedidas por "[Jesus] propôs também esta parábola". Aqui, temos um sinal de gênero explícito que invoca uma estratégia de leitura marcadamente diferente da adotada para a passagem de 2Reis 17. A história de Jesus é fictícia. Mais especificamente, é uma ficção didática — ou seja, pretende passar uma lição moral ao ouvinte ou leitor.

Um segundo benefício importante do estudo de gênero é que ele fornece um contexto literário secundário, que foi assim resumido por N. Frye (1957, p. 247-48):

> O propósito da crítica através dos gêneros não é tanto classificar mas sim esclarecer [...] tradições e afinidades, obtendo-se assim um grande número de relações literárias que não seriam notadas se não houvesse um contexto estabelecido para elas.

Em outras palavras, a simples prática de examinar uma coleção de textos genericamente relacionados resultará na iluminação de cada texto em particular. O resultado é bastante útil para textos específicos de difícil compreensão, mas que podem ser elucidados quando comparados com exemplos mais claros do mesmo gênero.

Por diversas razões, portanto, é importante se descobrir o gênero de um texto. Ao induzir uma estratégia de leitura e descartar falsas expectativas e padrões de julgamento do texto, a classificação do gênero representa uma porta de acesso para o significado do texto.

A dinâmica da narrativa. Nosso espaço proíbe uma discussão extensa a respeito da dinâmica da narrativa bíblica, mas essa curta introdução pode ser completada por vários estudos recentes (Alter, Longman, Berlin, Sternberg). Trabalharemos aqui com apenas uns poucos tópicos selecionados, escolhidos por revelarem convenções culturais distintivas, que provêem um discernimento para a estratégia de leitura.

O narrador e seu ponto de vista. A descrição do papel do narrador numa história está estreitamente relacionada à questão do seu ponto de vista. O narrador desempenha um papel central na configuração da reação do leitor à passagem que está sendo lida. O narrador alcança essa resposta com uma variedade de modos, desde a apresentação e sonegação da informação ao leitor, até o comentário explícito.

Os textos podem ser divididos em narrativas em primeira ou terceira pessoa. Naquela, o narrador normalmente é um personagem da história e, como resultado,

apresenta um ponto de vista limitado. A narrativa em terceira pessoa se refere de forma impessoal a todos os personagens e, desse modo, o narrador pode manifestar onisciência e onipresença. Note-se que a maioria das narrativas da Bíblia é em terceira pessoa onisciente (as exceções incluem, por exemplo, parte de Esdras—Neemias, a "autobiografia" do Qohelet [Pregador] no Eclesiastes, e as passagens em "nós" de Atos). Rhoads e Michie (p. 36) descreveram o ponto de vista do narrador no evangelho de Marcos:

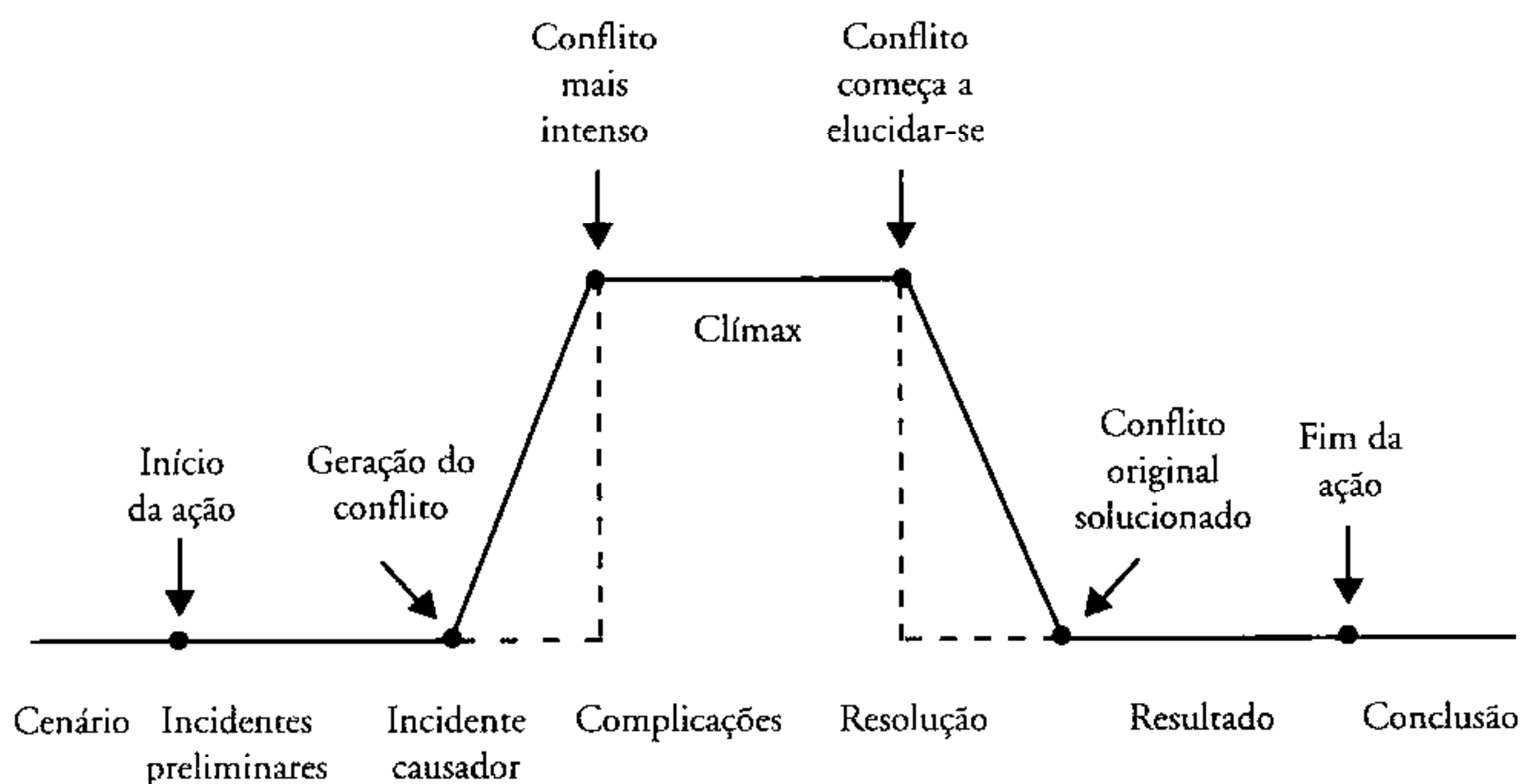
> O narrador não figura nos eventos da história; fala na terceira pessoa; não está confinado pelo tempo ou espaço na narração da história; é uma presença invisível implícita em todas as cenas, capaz de estar em qualquer lugar para "relatar" a ação; demonstra completa onisciência ao narrar os pensamentos, os sentimentos ou as experiências perceptivas de muitos personagens; com freqüência abandona a história para dirigir "apartes" diretamente ao leitor, explicando um costume, ou traduzindo uma palavra, ou fazendo um comentário sobre o relato; e narra a história de um predominante ponto de vista ideológico.

Esse resumo descreve em grande parte a narrativa bíblica. A voz do narrador é freqüentemente o guia autorizado da história, produzindo seu ponto de vista. O narrador dirige o leitor em sua análise e resposta aos eventos e personagens da narração.

Tem sido demonstrado que os leitores reagem a um narrador onisciente em terceira pessoa com uma inconsciente submissão. Rhoads e Michie observam que "quando o narrador é onisciente e invisível, os leitores tendem a não perceber as inclinações do narrador, seus valores e sua visão de mundo conceitual" (p. 39). A escolha de um tal dispositivo literário, tão poderoso e persuasivo, ajusta-se à pretensão da Bíblia em proclamar uma mensagem com autoridade.

Enredo e personagem. Enredo e personagem estão de tal forma relacionados que só podem ser separados para os propósitos de análise. Henry James (citado em Chatman, p. 112-13) interliga os dois elementos ao perguntar: "O que é o personagem sem a determinação do incidente? O que é o incidente sem a elucidação do personagem?".

As definições relativas à dinâmica do enredo diferem em detalhes entre os críticos literários. A primeira e mais simples delas é a de Aristóteles: ele descreve um enredo como tendo um começo, meio e fim. P. Brooks (1984, p. 5) define enredo de forma proveitosa da seguinte forma: "Enredo é o princípio de interconexão e intenção que não podemos realizar sem por em movimento os elementos discretos — incidentes, episódios, ações — de uma narrativa". Poythress (v. Longman, 1987, p. 92) fornece uma análise mais sofisticada da narrativa que pode ser representada graficamente do seguinte modo:

Figura 1
Análise da narrativa

Como regra, o enredo é impulsionado através do conflito. O conflito gera o interesse em sua resolução. O começo de uma história, com a introdução do conflito, empurra-nos portanto para o seu centro e até o seu desfecho, em que o conflito é resolvido.

Quando se estudam as narrativas do Antigo Testamento, um primeiro e útil passo é fazer uma simples análise do enredo. Esse estudo fornece a estrutura para a futura interpretação.

Como mencionado acima, os personagens formam a essência de um enredo. Alguns leitores da Bíblia hesitariam nesse momento. Poderíamos tratar Davi, Salomão, Esdras, Ester, Jonas — mesmo Jesus — como personagens? Tal movimento parece equiparar personalidades bíblicas com o Rei Artur, Billy Budd[3], Felix Holt[4], ou o Capitão Ahab[5], e, assim, reduzi-los a seres fictícios.

Analisar Davi como um personagem literário em um texto, porém, não lhe recusa o *status* de rei histórico ou nega que os eventos informados nos livros de Samuel e Reis sejam verídicos. Precisamos admitir, no entanto, que recebemos um relato seletivo da vida de Davi e podemos concordar, então, que há valor em observar com cuidado como o texto retrata Davi e os demais. Em outras palavras, devemos reconhecer que esses relatos são configurados — ou seja, a Bíblia nos fornece relatos seletivos, enfáticos e interpretados dos eventos históricos.

---

[3] Personagem que dá nome ao romance póstumo de Herman Melville, romancista americano. (N. da T.)

[4] Também um personagem que nomeia um livro de George Eliot, romancista inglesa. (N. da T.)

[5] Uma espécie de vilão do romance Moby Dick, de Herman Melville. (N. da T.)

Conclusão. As narrativas em prosa do Antigo Testamento são multifuncionais. A maioria delas pretende dar uma informação historicamente precisa, enquanto conduz o leitor a uma compreensão teológica mais profunda da natureza de Deus e de sua relação com o seu povo. As narrativas, em sua grande parte, são requintados trabalhos literários. Há diferenças entre, digamos, a narrativa de José e o texto de Levítico em termos de intenção literária e sofisticação, embora quase sempre detectemos não apenas uma autoconsciência sobre o que é dito, mas também em relação a como é dito. Uma análise literária, apesar de ser uma análise parcial, é útil para se atingir o significado do autor em um livro ou uma passagem das Escrituras.

MENSAGEM TEOLÓGICA

Cada um dos capítulos seguintes termina com uma seção dedicada à mensagem teológica do livro. Considerando-se que é incomum para uma introdução incluir longas discussões sobre teologia, seja-nos permitida uma explicação. Conforme declarado anteriormente, acreditamos que a meta de uma introdução ao Antigo Testamento é preparar estudantes para ler com compreensão seus vários livros — isto é, prover o tipo de base informativa preliminar que os permita superar a lacuna entre o tempo presente e o contexto remoto do Antigo Testamento. No estudo do Antigo Testamento há três áreas principais em que essa superação deve ocorrer: história, literatura e teologia.

Em primeiro lugar, cada livro foi escrito em um contexto histórico específico e refere-se à história no passado e no presente. Desde que os leitores modernos estão divorciados do contexto antigo, introduções fornecem esse tipo de informação como seu conteúdo usual. Segundo, os vários livros têm formas literárias diferentes, e tais formas literárias são difíceis para a apreciação do leitor moderno, pois as convenções literárias de uma cultura antiga diferem daquelas da modernidade. Sem implicar numa separação radical das três categorias, é apropriado, entretanto, observar que o propósito da Bíblia não é histórico nem literário: é teológico. Assim, em terceiro lugar, acreditamos que não só é legítimo, mas necessário, apresentar aos estudantes a função teológica dos vários livros do Antigo Testamento, a fim de alcançar-se a competência do leitor.

É certo que o tipo de informação que desejamos fornecer nesta terceira seção pode ser encontrada em outros lugares: monografias, artigos acadêmicos e, especialmente, comentários. Mas trata-se de material disperso, portanto seria importante se reunirem breves ponderações sobre a mensagem teológica de cada livro do Antigo Testamento em um único volume.

Outro argumento para se justificar a inclusão da teologia em uma introdução ao Antigo Testamento é simplesmente se evidenciar que os assuntos históricos, literários e teológicos estão entrelaçados e que, juntos, serão tratados de modo mais produtivo. Em todo caso, o tipo particular de abordagem teológica que é conduzido nesta introdução precisa ser definido, e sobre isso trataremos agora.

Teologia no contexto do Antigo Testamento

Teologia aqui se refere ao discurso sobre Deus, sua natureza e, ainda mais importante, sua relação com as suas criaturas. O que nos propõe a pergunta: o que um livro conta aos seus leitores sobre Deus e sua relação com eles?

O primeiro passo para uma adequada abordagem sobre o propósito teológico de um livro é indagar sobre a mensagem que foi endereçada a sua primitiva audiência, o público que primeiro ouviu ou leu o livro. O que eles aprenderam a respeito de Deus? Nossa discussão será limitada e focalizará aquilo que julgamos ser os temas principais de um livro. Essa informação é alcançada quando os intérpretes se divorciam de sua situação contemporânea e imaginam-se fazendo parte do antigo ambiente do livro. Semelhante leitura do texto envolve pôr à parte a iluminação obviamente lançada pelo Novo Testamento sobre o Antigo. Além disso, como John Murray explicou há vários anos atrás, a teologia bíblica se situa entre a exegese e a teologia sistemática. Quer dizer, os temas principais dos livros bíblicos são compreendidos por meio da exegese cuidadosa dos textos bíblicos particulares. Além disso, o estudo dos temas bíblicos provê os dados para o trabalho de teologia sistemática.

Um centro para a teologia do Antigo Testamento?

Há uma unidade na mensagem de Antigo Testamento ou uma diversidade irreconciliável? Essa pergunta tem sido o núcleo das recentes investigações teológicas do Antigo Testamento. Realmente, é uma questão que também tem sido de importância crítica para a mais abrangente disciplina da teologia bíblica.

Houve muitas tentativas, até mesmo em anos recentes, de revelar-se a teologia do Antigo Testamento (Hasel). Entre os modernos escritores evangélicos, esse impulso tomou freqüentemente a forma do estudo de um motivo central sob o qual, pensava-se, toda a mensagem do Antigo Testamento poderia ser explicada. A promessa de Deus (Kaiser), o seu plano (Martens), a aliança (Robertson, McComiskey, Dumbrell) e a teofania (Kline) estão entre os temas mais populares selecionados como centro da teologia do Antigo Testamento.

Tais tentativas, porém, não conseguiram persuadir a maioria da comunidade intelectual. Não parece possível subordinar toda a revelação bíblica sob um único tema. A literatura sapiencial é a mais resistente. Como resultado, os teólogos de Antigo Testamento se questionam se há um centro. A resposta mais produtiva para a situação veio daqueles que defendem que, embora haja uma unidade orgânica na revelação bíblica, também há uma peculiar diversidade. Poythress nomeou essa abordagem de "multiperspectiva". Uma abordagem multiperspectiva para a teologia bíblica está mais de acordo com a natureza rica e sutil da revelação escrita.

A pergunta que a teologia bíblica se faz é: qual é a mensagem da Bíblia? Uma abordagem multiperspectiva responde que a Bíblia é sobre Deus. O Antigo Testamento em particular é uma mensagem do Deus de Israel a respeito do Deus de Israel. Porém, não é uma abstração sobre Javé. Há muito pouca, se houver, teologização abstrata no Antigo Testamento. Não, o Antigo Testamento é uma revelação sobre Javé em sua relação com a humanidade, especificamente com o seu povo escolhido. Além

disso, essa relação não é apenas definida como também narrada. Há uma dimensão histórica da revelação bíblica. Assim, uma correta teologia bíblica deve levar em conta ambas as matérias da Bíblia: a relação divino-humana e o fato de que a mensagem bíblica é contada através do tempo.

Terrien escreveu uma teologia tendo Javé como chave, mas tal centro é muito geral. Dizer que o Antigo Testamento é sobre Deus, ou mesmo dizer que é sobre Deus em sua relação com o povo, não é realmente informativo. Uma abordagem multiperspectiva da teologia bíblica leva em consideração a natureza multifacetada da relação de Deus com suas criaturas. Considera, em particular, a variedade de metáforas que enfatizam aspectos diferentes daquela relação. Nenhuma metáfora é capaz de capturar a riqueza da natureza de Deus ou da maravilha que é seu relacionamento com as suas criaturas. A compaixão e o amor de Deus por suas criaturas são a razão da imagem da ligação mãe-filho (Sl 131), como também da metáfora do matrimônio (Cântico dos Cânticos). Sua habilidade em guiar amorosamente seu povo é sugerida pela imagem pastor-ovelha (Sl 23). A sapiência divina é exibida na figura da Sabedoria (Pv 8—9). O poder e a autoridade de Deus sobre o povo escolhido são comunicados por meio de uma larga variedade de imagens que incluem a de rei (a imagem do pacto-aliança encontra seu lugar aqui) e também o tema do difuso guerreiro divino.

Dessa forma, os estudos bíblico-teológicos mais frutíferos são os que se debruçam sobre uma dessas importantes metáforas relacionais e seguem-na do princípio da revelação bíblica até o seu fim, de Gênesis a Apocalipse. Muitos anos atrás, Vos, o pai de teologia bíblica moderna, mostrou como a revelação era um reflexo da história da redenção. Portanto, conforme o plano redentor de Deus progrediu através das épocas, assim a história da revelação se desenvolveu.

O Antigo Testamento da perspectiva do Novo Testamento

Cada um dos capítulos seguintes contém uma seção intitulada "Em direção ao Novo Testamento". Ali, um ou mais dos principais temas de um livro do Antigo Testamento são acompanhados no Novo Testamento. Existem muitas questões que envolvem a relação entre o Antigo e o Novo Testamentos que são admitidas aqui, mas discutidas em outros lugares (Vos, VanGemeren). Um texto básico que encoraja tal abordagem se encontra no evangelho de Lucas. Em sua aparição para dois discípulos não mencionados, após a ressurreição, Jesus observa com propriedade: "Então, lhes disse Jesus: Ó néscios e tardos de coração para crer tudo o que os profetas disseram! Porventura, não convinha que o Cristo padecesse e entrasse na sua glória? E, começando por Moisés, discorrendo por todos os Profetas, expunha-lhes o que a seu respeito constava em todas as Escrituras" (Lc 24.25-27). Então, novamente, para um círculo mais amplos de discípulos, Jesus disse: "São estas as palavras que eu vos falei, estando ainda convosco: importava se cumprisse tudo o que de mim está escrito na Lei de Moisés, nos Profetas e nos Salmos" (v. 44).

Roger Beckwith (p. 111-15) demonstrou persuasivamente que, em ambos os casos, Cristo está falando de todo o Antigo Testamento. Em outras palavras, o Antigo

Testamento não fornece simplesmente textos comprobatórios da vinda do Messias. Seus temas principais apontam mais além para a vinda, o sofrimento e a glória de Cristo. A esperança dos autores é que seus leitores aprendam a apreciar a natureza cristocêntrica do Antigo Testamento.

Gênesis

O livro de abertura da Bíblia começa adequadamente com a expressão "no princípio". Essa expressão (no hebraico: *bᵉ rēšît*) também é usada como o título do livro na tradição judaica. De fato, é um livro dos primórdios ou "origens" como sugere o seu título em português, Gênesis, derivado da *Septuaginta* (sendo Gn 2.4a a sua provável fonte). Embora com pouca freqüência citado em outros lugares, o livro é fundamental para o restante da Torá (os primeiros cinco livros da Bíblia), para o Antigo Testamento e mesmo para o Novo Testamento.

Os cinco livros da Torá compartilham uma unidade de história, enredo e tema que os mantém juntos, como o faz a sua tradicional atribuição a um único autor: Moisés (v. a seguir). Assim, será impossível isolar completamente Gênesis dos outros quatro livros na discussão que se segue sobre autoria, estilo e mensagem teológica.

Gênesis cobre um período imensamente longo de tempo, mais longo talvez do que o conjunto do restante da Bíblia. Começa no remoto passado da criação, um evento cuja data absoluta não podemos nem mesmo especular, e atravessa milênios até alcançar Abraão no final do capítulo 11. Nesse momento, a linha da narrativa fica mais lenta e põe em foco quatro gerações da família da promessa, à medida que elas se movem da Mesopotâmia em direção à terra prometida, para somente concluir o livro no Egito. Portanto, temos um livro das origens que se estende por um período de tempo de duração desconhecida e que acompanha o povo de Deus enquanto ele viaja de um ponto ao outro do Oriente Médio.

CONTEXTO HISTÓRICO

Autoria e composição

A questão da autoria de Gênesis está inexoravelmente ligada à questão da composição e origem de todo o Pentateuco. Portanto esta seção sobre a autoria será mais longa do que aquelas encontradas em outros capítulos e servirá como base para os capítulos seguintes. Mesmo assim, o assunto necessita de um tratamento ainda mais completo e, por isso, será dada especial atenção à literatura secundária.

Esta é uma das questões que têm separado rigorosamente os estudiosos conservadores das outras correntes intelectuais. O foco do debate, a ser melhor definido abaixo, recai sobre a autoria mosaica. "Debate", entretanto, pode ser uma palavra muito forte, uma vez que os estudiosos não-conservadores tranqüilamente ignoram os que ainda defendem o ponto de vista tradicional sobre a autoria (Eissfeldt, *OTI*, p. 166). Por justiça, também deve ser dito que os cristãos conservadores foram muito rápidos para se distanciar da possibilidade das fontes e fechar-se a qualquer evidência

de atividade pós-mosaica importante. A acentuada divisão entre os conservadores e os outros estudiosos tem sido recentemente esmorecida por uma ênfase mais forte na unidade temática do Pentateuco pelos críticos, ao passo que os conservadores têm estado menos hesitantes em falar das fontes (Ross, Wenham). No entanto, devido à natureza e importância do assunto, iremos descrever tanto o conservador tradicional quanto as posições críticas, tentando apreender o estado atual da discussão e chegar a algumas conclusões.

Texto e tradição

Em sentido estrito, a Torá é anônima. Nenhuma parte do cinco livros afirma explicita ou implicitamente que Moisés é o seu autor exclusivo (Aalders, p. 5). Por outro lado, a antiga tradição judaico-cristã (v. Harrison, *IOT*, p. 497, que cita Eclesiástico 24.23, Filo, Josefo, o Mixná e o Talmude) é virtualmente unânime em atribuir a Moisés a autoria de Gênesis a Deuteronômio. Sobre quais bases?

Embora nunca seja feita uma conexão especifica entre Moisés e a presente Torá (na própria Torá), existem várias referências à sua atividade de escritor (Allis, p. 1-18). Deus lhe ordena que registre determinados eventos históricos (Êx 17.14; Nm 33.2) e leis (Êx 24.4; 34.27), bem como um cântico (Dt 31.22; veja Dt 32). Embora Moisés não seja identificado como o autor de grande parte da Torá, o texto alega o fato de que ele foi o receptor da revelação e uma testemunha dos atos redentores.

De acordo com o testemunho bíblico posterior, houve um livro da Lei associado ao nome de Moisés (Js 1.7, 8). Mais tarde, na história de Israel, os israelitas se referiam a um "Livro de Moisés" (2Cr 25.4; Ed 6.18; Ne 13.1). Essas passagens fornecem fortes dados intrabíblicos para uma composição mosaica, embora não sejam específicas sobre sua forma ou extensão. Também fica evidente que Jesus e a igreja primitiva associaram grande parte, se não a totalidade, da Torá a Moisés (Mt 19.7; 22.24; Mc 7.10; 12.26; Jo 1.17; 5.46; 7.23).

Essas evidências conduziram à crença de que Moisés escreveu a Torá. Entretanto, tal declaração está sempre limitada pela admissão de que certas passagens foram adicionadas depois da morte de Moisés. O mais óbvio dos assim chamados pós-mosaicos é Deuteronômio 34, a narrativa da morte de Moisés. Contudo até mesmo esse capítulo tem sido atribuído a Moisés por alguns estudiosos; a maioria dos conservadores argumenta que foi uma adição posterior, possivelmente acrescentada por Josué (Archer, *SOTI*, 83), embora de modo mais provável numa data posterior. Outras passagens que apresentam indicações de origem pós-mosaica incluem Gênesis 11.31, que associa Ur, a cidade de Abraão, aos caldeus (uma tribo que dominou o sul da Mesopotâmia no primeiro milênio), e Gênesis 14.14 que menciona Dã, uma antiga cidade conhecida por esse nome somente muito mais tarde (v. também Gn 32.32; 35.31; 40.15; Dt 3.14; 34.1, 6, 10). Além dessas e outras passagens, que muito provavelmente foram escritas após a morte de Moisés, também existem passagens que são de forma inadequada atribuídas a Moisés (chamadas não-mosaicas). Por exemplo, Números 12.3 refere-se a Moisés como o homem mais humilde [a versão Almeida Revista e Atualizada registra como o mais

"manso"] que já viveu — uma declaração que dificilmente se esperaria do homem mais humilde do mundo.

Dessa maneira, a concepção conservadora tem sido sempre limitada, ainda que sutilmente, pela admissão de elementos não-mosaicos na Torá. Embora para muitos essas partes não-mosaicas sejam raras, isso demonstra que falar de Moisés como o autor do Pentateuco não é o mesmo que dizer que cada palavra seja o resultado do seu trabalho. Considerando a existência do que parecem ser óbvias adições posteriores, muitos conservadores falam em termos de "autoria essencial" de Moisés. Tal expressão confirma enfaticamente Moisés como o autor da Torá, embora também deixe em aberto a possibilidade de adições canônicas posteriores.

Além isso deve-se admitir ainda que fontes foram usadas na composição da Torá. As fontes raramente são citadas de forma explícita (v. Nm 21.14, o "Livro das Guerras do SENHOR", que foi provavelmente um documento pós-conquista, e Êxodo 24.7, "o Livro da Aliança"), entretanto, nem o texto bíblico nem a doutrina tradicional das Escrituras são contestados pelo uso muito difundido de fontes por parte do autor bíblico.

Abordagens histórico-críticas

Este espaço permitirá apenas uma descrição generalizada da abordagem histórico-crítica à questão da composição do Pentateuco. Explicações detalhadas do desenvolvimento do método e suas conclusões estão disponíveis em Kraus, Rogerson e R. J. Thompson, conforme a Bibliografia no início deste capítulo.

Embora vários indivíduos isolados tenham questionado muito cedo a coerência literária de Gênesis a Deuteronômio, o mais notável foi o filósofo Espinosa (1632-1677). Ele foi logo seguido por J. Astruc (1684-1766), um médico que desenvolveu um critério simples para diferenciar duas fontes que ele acreditava terem sido usadas na composição de Gênesis. Ao diferenciar essas fontes com base no uso dos dois nomes de Deus (Elohim e Javé), Astruc tentou defender a autoria mosaica de Gênesis. Porém, o seu método foi logo separado das suas conclusões à medida que os estudiosos durante os séculos seguintes (em especial, Eichhorn, professor em Göttingen de 1788 a 1827) continuaram pesquisando as fontes. No período que terminou em 1880, diversos critérios foram propostos para isolar quatro fontes básicas (e, na época, eles seguiram esta ordem): a fonte Javista (J), a fonte Eloísta (E), a fonte Sacerdotal (P) e a fonte Deuteronômica (D). Nenhuma delas foi diretamente relacionada a Moisés.

A década de 1880 foi fundamental no desenvolvimento da abordagem histórico-crítica do Pentateuco, pois ela testemunhou a publicação da monumental obra *Prolegomena zur Geschichte Israels de* J. H. Wellhausen (publicada no ano de 1883 e, em inglês, em 1885). O trabalho de Wellhausen teve uma sólida influência, pois, pela primeira vez, conseguiu-se associar a história da composição do Pentateuco com a história da evolução da religião israelita, de um modo convincente à maioria dos principais estudiosos da Europa continental, Inglaterra e América, enquanto marginalizava academicamente seus críticos (principalmente Hengstenberg e Delitzsch). Mesmo hoje, com todas as críticas à base da hipótese documentária (veja abaixo), rejeitá-la é ser relegado ao campo da "ingenuidade e arrogância" (Childs, p. 127).

A expressão clássica da hipótese documentária pode ser associada ao ponto de vista de Wellhausen, embora atualmente poucos eruditos se considerem wellhausianos. No entanto, uma vez que é à concepção desse autor que cada se refere ao propor sua própria opinião, seria útil, portanto, apresentá-la.

Wellhausen defendeu, em continuidade aos estudos precedentes, que o Pentateuco foi composto a partir de quatro fontes básicas. Essas fontes poderiam ser diferenciadas umas da outras com base nos seguintes critérios:

1. O uso de nomes divinos diferentes, particularmente Javé (J) e Elohim (E).

2. A existência de duplicidades, ou seja, a mesma história básica contada mais de uma vez, embora podendo envolver diferentes personagens. As duplicidades podem ser narrativas repetidas (p. ex., as histórias da esposa-irmã, Gn 12.10-20; 20; 26) ou relatos distintos servindo ao mesmo propósito no contexto narrativo (p. ex., os sonhos de José com estrelas e feixes, Gn 37.5-11).

3. Diferenças de estilo, inclusive o uso de dois nomes para designar a mesma pessoa, tribo ou lugar (Reuel/Jetro; Horebe/Sinai; Jacó/Israel; ismaelitas/midianitas).

4. Teologias diferentes. Por exemplo, J geralmente é caracterizado como retratando Deus antropomorficamente; D apresenta uma forma de teologia da retribuição; P está repleto de preocupações sacerdotais e tende a enfatizar a transcendência de Deus. Os diferentes pontos de vista nos supostos documentos são freqüentemente justificados para mostrar a evolução da teologia de Israel: do animismo para o henoteísmo, chegando finalmente ao monoteísmo. Além disso, os críticos tradicionais percebem uma progressão cronológica entre as fontes em termos da forma de adoração, por exemplo, a questão da centralização da adoração. De acordo com crítica tradicional, J ignora a centralização (Êx 20.24-26), D a exige (Dt 12.1-26) e P a admite (Êx 25—40, Números e Lv. 1-9).

Com base nesses critérios, Wellhausen diferenciou as seguintes fontes (determinadas com datas e descrições):

J. No tempo de Wellhausen, o documento J foi universalmente reconhecido como a fonte mais antiga. No entanto, não muitos anos antes de seu estudo, o documento E[1] (atualmente designado por P) era considerado a primeira fonte. A característica que resultou em seu nome (javista ou jeovista é o uso do nome pactual para Deus. A maioria dos críticos atribui J ao início da monarquia, nos sécs. X ou IX a.C., e, por causa de suas referências positivas a Judá, em textos como Gênesis 49.8-12, acredita-se que o documento tenha sido escrito naquela região. O estilo de J é freqüentemente caracterizado como "claro e direto, mas sua simplicidade é aquela da arte consumada" (Speiser, p. xxvii). J contrasta nitidamente com P em seu estilo e em sua teologia. Enquanto P concentra-se em Deus, J atém-se ao homem e a terra. J usa antropomorfismos para descrever Deus: por exemplo, Deus molda o homem a partir do barro e passeia com Adão no Éden. J começa em Gênesis 2 (na, assim denominada, segunda narrativa da criação) e continua até de Números, embora possa incluir alguns versículos em Deuteronômio. Para uma lista completa das passagens referentes a J, consulte Eissfeldt, *OTI*, p. 199-20. O crítico literário Harold Bloom apresentou uma provocante análise

de J de uma forma que recebeu ampla acolhida do público. Entretanto, sua concepção de que o redator de J era uma mulher, talvez uma neta de Davi, é pura especulação (Alter, 1990).

E. Enquanto J é associado ao nome de Deus, Javé, E é identificado pelo uso do nome mais genérico Elohim. Essa fonte data de aproximadamente um século depois de J (pois infere-se do documento a divisão do reino, cf. Soggin, p. 107), sendo redigida em algum lugar do norte (embora Eissfeldt, *OTI*, p. 203, duvide disso). A última opinião é deduzida do que parece ser uma ênfase nas questões e personalidades ligadas ao reino do norte, como, por exemplo, José. Na teologia, E enfoca mais as preocupações "religiosas e moralistas" (Harrison, *IOT*, 502). E é mais fragmentário do que J ou P (e novo ponto de vista tem apontado cada vez mais de E para J, ver abaixo). O documento se inicia com Gênesis 15 e continua até Números 32, embora algumas passagens em Deuteronômio também sejam atribuídas a E (v. lista completa em Eissfeldt, *OTI*, p. 200-201).

D. Uma das contribuições de Wellhausen foi inverter a ordem de D e P (Rogerson, p. 266). Assim, o terceiro fio narrativo isolado pela crítica clássica das fontes é D (Deuteronômico), encontrado predominantemente na Torá no livro do qual deriva seu nome (v. no capítulo correspondente uma ampla discussão). O núcleo de Deuteronômio é muitas vezes identificado como o documento que foi encontrado no templo durante o reinado de Josias (2Rs 22—23, mas ver Wenham, 1985). Há grandes debates sobre a forma do documento encontrado naquele tempo, mas, de qualquer modo, quase todos os críticos datam D do tempo de Josias (final do séc. VII a.C.). Embora D raramente retome os primeiros quatro livros da Torá, sua influência é sentida muito fortemente através do cânon. A teologia de D será explicada no capítulo sobre Deuteronômio.

P. P é talvez o mais destacado dos quatro fios do Pentateuco. Seus interesses incluem cronologia, genealogia, ritual, adoração e lei — áreas facilmente relacionadas com o sacerdócio, daí seu nome, fonte sacerdotal [sacerdote em alemão: "priester", em inglês: "priest", daí a sigla "P"].

Essa fonte tem sido tradicionalmente considerada tardia e datada dos sécs. V ou IV a.C., sendo relacionada ao Exílio e depois dele. P reflete a ordem pós-exílica do sacerdócio e também a preocupação daquele tempo com a obediência à lei. Essa data refere-se à coletânea do que hoje constitui P, pois se acredita que muito do material tenha vindo de um período anterior. Um argumento usado para amparar a datação tardia da fonte é o fato de que P aparenta influenciar apenas Crônicas, um livro datado não antes do séc. V (Eissfeldt, p. 208).

P se estende ao longo de Gênesis, chegando até Números. Grandes partes desses livros são atribuídas a P, como ocorre com alguns poucos versículos de Deuteronômio (v. Eissfeldt, *OTI*, p. 188-89). Seus trechos podem ficar lado a lado com os de outras fontes (como Gn 1.1-2.4a = P e Gn 2.4b-25 = J) ou entrelaçados com estes (veja a análise tradicional da narrativa do dilúvio em J e P).

Recentemente, McEvenue estudou o estilo de P com os métodos do New Criticism[1] (leitura fechada). Ele argumentou contra as avaliações tipicamente negativas a respeito da qualidade literária e da contribuição teológica de P.

Alguns estudiosos concluíram que P não foi em si uma fonte narrativa contínua, mas, na verdade, que "P" foi o redator final do Pentateuco (v. Wenham, p. xxxii, na Bibliografia).

Redatores. Descrevemos até agora as quatro principais fontes narrativas da Torá. Elas não foram simplesmente postas juntas, lado a lado, mas integradas umas às outras de modo criativo. Os responsáveis pela edição das fontes são em geral chamados redatores ou editores. Esses redatores foram os responsáveis pelo desenvolvimento da tradição, à medida que integraram em primeiro lugar J e E, depois D com JE e, finalmente, P com JED. O redator mais importante teria sido o último, visto que ele estabeleceu a disposição particular da forma final da Torá.

VISÕES CRÍTICAS ALTERNATIVAS

As páginas acima descreveram a hipótese documentária clássica. Como mostraremos em seguida, existem inúmeras variações do tema e, de fato, tem havido algum questionamento sobre as bases dessa abordagem. Antes da avaliação da hipótese documentária, porém, descreveremos brevemente três visões críticas alternativas: (1) a abordagem fragmentária, (2) a abordagem suplementar, e (3) a crítica da forma e a história da tradição.

A abordagem fragmentária

A característica específica da hipótese documentária (como um tipo particular de análise de fontes) não é a sua admissão de fontes para explicar a composição do Pentateuco, mas antes que tais fontes fossem originalmente quatro narrativas contínuas e independentes. A abordagem fragmentária nega que as fontes tivessem uma unidade original independente. Os primeiros estudiosos a descrever com seriedade tal abordagem foram A. Geddes, J. S. Vater e W. M. L. de Wette (final do séc. XVIII e início do XIX, v. Rogerson, p. 35, 154-57). A hipótese documentária possui um ônus da prova ainda maior — ela não somente deve identificar as fontes através de blocos de materiais individuais (os fragmentos), mas também deve demonstrar que os próprios fragmentos pertenceram originalmente às quatro narrativas contínuas que a teoria postula.

[1] O New Criticism é uma escola de crítica literária desenvolvida inicialmente nos EUA e na Inglaterra, a partir dos anos de 1920, cujo princípio básico defende o estudo do texto literário em si mesmo, desconsiderando-se todas as circunstâncias externas a ele, sejam históricas, sociais ou individuais. A "leitura fechada" (em inglês, "close reading") é um dos métodos adotados pelo New Criticism, na qual o texto sob análise é criteriosamente examinado no nível lexical, morfológico e sintático. (N. da. T.)

A abordagem suplementar

Outros estudiosos reconheceram um único documento básico que foi complementado ou por um autor posterior que o utilizou, ou por um redator tardio que usou um determinado documento (*Grundschrift*)[2] como base e um outro para completá-lo. Como desenvolvido por Ewald (séc. XIX) e outros (incluindo Delitzsch), E foi entendido como sendo o documento básico e J era o texto que o completou numa data posterior. Porém, logo em seguida, E foi dividido em dois documentos distintos (chamados E e P), resultando assim em mais de um documento contínuo. Alguns estudos recentes (Wenham, ver abaixo), no entanto, retornaram a uma forma de hipótese suplementar, com base no fato de que hoje em dia é muito raro E ser reconhecido como uma fonte independente.

Crítica da forma e crítica da tradição

Influenciado pelos estudos do folclore a sua época, H. Gunkel alterou de modo significativo o curso do estudo da origem do Pentateuco, ao menos para vários estudiosos alemães importantes (Longman, 1985). Em vez das fontes documentárias (das quais a existência ele nunca contestou), Gunkel se concentrou nas unidades crítico-formais, em especial sobre a saga no Pentateuco. Ele pressupôs a sua origem oral e o seu desenvolvimento ao longo do tempo. Na geração seguinte, o seu pensamento influenciou Noth em particular, von Rad e Westermann, todos eles (como Gunkel) continuaram defendendo a hipótese documentária tradicional. Noth, entretanto, concentrou-se naquilo que ele considerava ser os seis temas básicos do Pentateuco:

1. História primeva;
2. Histórias patriarcais;
3. Êxodo;
4. Sinai;
5. Peregrinação no deserto;
6. Assentamento.

Noth deduziu que os seis temas surgiram e desenvolveram-se em separado, unificando-se apenas numa fase posterior. Von Rad concordou e chamou atenção para a ausência do Sinai da tradição do Êxodo. Ele citou Deuteronômio 26.5-10 (uma antiga declaração de fé que não menciona o Sinai) como forte evidência de que as duas tradições tiveram um desenvolvimento histórico independente.

Foi Rendtorff, na tradição alemã (OT, p. 160-63, e 1977, v. também a escola escandinava representada por I. Engnell, *Critical Essays on the Old Testament* [Ensaios críticos sobre o Antigo Testamento], ed. por J. T. Willis e H. Ringgren [London, 1970]), que reconheceu a incompatibilidade entre a história da tradição e as abordagens documentárias. Em sua obra, ele descreve como tradições independentes são

---

[2] Termo em alemão que significa "texto básico". (N. da T.)

reunidas em complexos individuais de tradição (como os diferentes relatos patriarcais: Abraão, Isaque, Jacó e José). Esses foram, então, combinados em complexos ainda maiores: a narrativa patriarcal, unificada por inserções. Depois disso, as narrativas foram inseridas em unidades mais abrangentes por meio da redação teológica e finalmente dada à revisão deuteronômica e sacerdotal.

Rendtorff está certamente correto em afastar-se da abordagem documentária, a qual vê o texto recebido como uma desajeitada costura de diferentes documentos contínuos. Sua abordagem leva em conta a suavidade da narrativa, de uma forma estranha à abordagem crítica mais antiga. De fato, abordagens literárias mais recentes têm questionado as análises antigas e, mesmo, a própria concepção crítica tradicional em um nível até mais profundo.

AVALIAÇÃO DA ABORDAGEM CRÍTICA

A abordagem crítica do Pentateuco sempre encontrou uma resistência conservadora tanto nos círculos judeus quanto cristãos. Ataques incisivos foram feitos ao método principalmente, no séc. XIX, por Hengstenberg e Delitzsch (que defendeu uma crítica das fontes adaptada), e, no séc. XX, por O. T. Allis, U. Cassuto, K. Kitchen e G. J. Wenham. Todos esses trabalhos podem ainda hoje ser lidos com grande proveito, mas, apesar de que suas críticas mais agudas tenham sido dirigidas a Wellhausen, muitas de suas particulares concepções já não são mais alternativas válidas. Embora as obras desses estudiosos hajam sido, de modo injustificado, ignoradas pela principal corrente dos estudos bíblicos, é gratificante ver os seus argumentos reaparecendo (sem o devido reconhecimento) na recente crítica aos estudos tradicionais do Pentateuco proveniente dos próprios círculos críticos (Whybray, Kikawada e Quinn). Na verdade, hoje em dia, a crítica tradicional das fontes está declinando em todos os círculos. O conhecimento de ponta está dedicando cada vez menos energia (com certas exceções, veja Emerton) à questão das fontes, e investindo mais no estudo da composição final do Pentateuco e dos livros individuais nele contidos. Essa tendência ao afastamento da análise documentária é atribuída a duas causas: (1) problemas com o método e (2) abordagens mais recentes e mais holísticas do texto; ambas estreitamente relacionadas. Os problemas têm encorajado os intérpretes a buscar uma leitura holística do texto, e uma leitura holística do texto acentua ainda mais esses problemas. Apesar disso, os dois pontos serão descritos separadamente.

Problemas

Os últimos anos testemunharam uma onda de ceticismo sobre a hipótese documentária (Kikawada e Quinn, Whybray). Em primeiro lugar, existem dúvidas quanto aos critérios (listados acima) usados para separar as fontes. Por exemplo, o uso de diferentes nomes divinos (particularmente Elohim e Javé) pode ser o resultado de uma prática estilística em vez da presença de fontes. Uma explicação alternativa é sugerida por Kikawada e Quinn (19), que afirmam: "Quando são discutidos aspectos da história primeva, apropriados à literatura de sabedoria, o escritor usaria Elohim;

quando são tratados os aspectos que enfatizam específicas revelações, ele se sentiria inclinado a utilizar Javé". Apesar de ser impossível provar que cada caso de Elohim e de Javé haja recebido esse tipo de uso intencional, o argumento lança suspeitas sobre essa escolha de nomes como um critério para separar as fontes (veja também Wenham em Millard e Wiseman, p. 157-88, para uma terceira alternativa). Além disso, o uso de nomes múltiplos para um deus num único texto é razoavelmente comum em textos extrabíblicos no Oriente Médio.

Ninguém pode negar a presença de duplicidades, histórias semelhantes ou quase, nas narrativas do Pentateuco. Uma rápida leitura de Gênesis 12.10-20; 20; e 26 (de fato uma triplicidade!) é convincente o bastante. Em cada texto, um patriarca se defende num tribunal estrangeiro por ter feito sua esposa se passar por sua irmã. A crítica tradicional faz uma análise crítica das fontes e atribui o primeiro e o último relato a J, enquanto a história intermediária a E (Speiser, p. 91). Pesquisa recente sobre estilo literário semita sugere que tais repetições foram conscientemente empregadas na literatura para alcançar um certo efeito. As pesquisas de Alter mostram que esses duplos são de fato "uma convenção literária propositalmente arranjada" (p. 50), a qual ele designa como "cenas tipo". Alter (veja a discussão completa nas páginas 47-62 e em Moberly, p. 31-2) define cena tipo como um padrão narrativo muito recorrente, no qual o autor destaca as semelhanças para chamar a atenção do leitor para a conexão entre as duas histórias. Alter compara essa solução literária para a presença de "pares" à hipótese das fontes. Ele se satisfaz em realçar as conexões literárias entre as histórias. Aqueles que acreditam na ação proposital de Deus na história podem perceber a sua mão por trás do texto, à medida que ele próprio configura os acontecimentos.

Pode-se perceber facilmente a diferença de estilo entre um tipo de história como J e um texto burocrático, mais formal, como P. Porém, isso seria uma diferença de autoria ou uma diferença temática? E se alguém admitir uma diferença de autoria (ou, mais precisamente, o uso de fontes existentes para, digamos, genealogias), por quais motivos P deveria ser datado após J?

Com relação à presença de dois nomes para alguns lugares, pessoas ou coisas, a solução é muito semelhante à das duplicidades. O fenômeno tem sido observado em textos extrabíblicos cuja autoria única é aceita como certa (Harrison, *IOT*, p. 521-22; Kitchen), e, em muitos casos, um estímulo literário pode estar em ação (Alter, p. 131-47).

O último critério é aquele das diferenças teológicas. Praticamente, ninguém hoje aceita a idéia de Wellhausen de que nas páginas do Antigo Testamento se poderia traçar uma evolução religiosa do animismo e henoteísmo para o monoteísmo. As suas pressuposições hegelianas são todas muito bem conhecidas e rejeitadas pelos críticos contemporâneos. Ademais, Wellhausen foi motivado pelo desejo romântico de resgatar o passado primitivo, ideal, e ele aplicou esse conceito ao seu estudo da Bíblia. A concepção contemporânea é diferente para a maioria. Até mesmo nos círculos críticos que descendem diretamente de Wellhausen, o foco da atenção tem mudado da análise da fonte em direção à forma final do texto. Além do mais, muitas das diferenças teológicas que têm sido usadas para delinear as fontes podem ser interpretadas num modo diverso e apontar para diferentes direções. Por exem-

plo, voltando à questão da centralização da adoração (v. p. 40-1), não há qualquer dúvida de que o Pentateuco registra diferentes atitudes a respeito do altar central. É verdade que Êxodo 20 admite mais de um lugar de adoração, enquanto Deuteronômio 12 exige a centralização e os textos em Levítico e Números a admitem. Um exame cuidadoso de Deuteronômio 12 indica, porém, que a exigência não era por uma centralização imediata, mas uma que entrará em vigor quando Deus "vos dará descanso de todos os vossos inimigos em redor" (Dt 12.10). Um condição que não surgiu senão próximo ao fim do reinado de Davi (2Sm 7.1) e logo após a construção do templo. Até aquele momento, a lei em Êxodo 20 estava vigente, regulando a construção de múltiplos altares. As leis em Levítico e Números prevêem o tempo depois da construção do santuário central. (Para uma harmonização alternativa, veja McConville.)

Além dos critérios em si, a abordagem crítica terminou por sempre fracassar na obtenção de um consenso sobre a discriminação das fontes. Aparentemente, há sempre um elemento subjetivo envolvido, o que lança dúvidas sobre a base científica do método. O fracasso em alcançar o consenso fica visível na divisão ocasional de estratos da fonte em múltiplas camadas (veja J^1 e J^2 de Smend), provocando com freqüência o surgimento de uma sigla nova (p. ex., o L [de *Laienquelle*] de Eissfeldt, o G [de *Grundschrift*] de Noth, o N de Fohrer [de Nômade] e o S de Pfeiffer [de Seir]). Uma indicação adicional do colapso da hipótese documentária tradicional é a dúvida amplamente expressada em relação a E ser mesmo uma fonte independente (Voz, Rudolph, Mowinckel, cf. Kaiser, *IOT*, p. 42, n. 18). Discordâncias semelhantes também são encontradas na datação das fontes. J foi atribuído ao tempo de Salomão por von Rad, entretanto Schmidt o assentaria durante o séc. VII d.C., e van Seters (1992, p. 34) recentemente defendeu um período exílico. Enquanto a maioria dos eruditos acredita que P é pós-exílico, Haran defendeu que ele está associado com as reformas de Ezequias no séc. VIII a.C.

Embora desconcertantes, as divergências não contestam a existência das fontes. Elas lançam dúvidas sobre a possibilidade de distinguir as fontes de modo claro dentro da forma final do texto e encorajam os intérpretes a focalizar nesse nível.

Recentes abordagens literárias ao Pentateuco

A partir de 1970, mais particularmente nos anos de 1989, um interesse na abordagem literária da Bíblia retomou a atenção dos estudiosos bíblicos (veja "Análise literária" na "Introdução"). Esse interesse tem dado nova ênfase à qualidade literária de muitas narrativas bíblicas e, em particular, das narrativas de Gênesis (Fokkelman, Clines, Kikawada e Quinn, Wenham, Whybray). A abordagem literária em geral desconsidera as referências históricas e as questões relativas às origens, dessa forma a problemática das fontes literárias é colocada de lado por tais pesquisadores. Os seus resultados demonstram, no entanto, que Gênesis tem uma unidade literária que exibe um brilhantismo artístico quando analisado de acordo com os cânones da própria cultura semita.

Esses estudos estão produzindo um efeito debilitante sobre a prática da crítica das fontes. Enquanto muitos acreditam que a análise das fontes pode andar de mãos

dadas com a abordagem literária, outros reconhecem que esta, na verdade, mina a possibilidade ou pelo menos a necessidade de fazer-se aquela análise. Se a história de José, por exemplo, mostra tal nível de coerência e excelência literária como demonstrado no texto, é quase certo que isso não resulta da união mecânica de duas fontes diferentes. Uma tendência recente com relação à crítica canônica (Childs) também aponta para a importância do texto diante de nós (não de uma forma primitiva dele) como o objeto de estudo exegeticamente relevante (para compreender a conexão estreita entre a abordagem literária e a crítica canônica, v. Barton).

Sumário e conclusões

Dentre as diversas abordagens críticas a respeito da questão da composição do Pentateuco, a hipótese documentária vem dominado há mais de duzentos anos (desde Eichhorn). Ela tem sido vista com espantosa confiança como um dos "resultados de crítica indubitáveis" durante mais de um século (desde a obra de Wellhausen). Surpreendentemente, ela é hoje apenas defendida sem muito empenho, pois, assim como problemas foram reconhecidos, alternativas foram propostas e a energia de pesquisa tem sido consumida em outras direções. É fácil prever que a próxima década ainda testemunhará alguma defesa do método, mas esses serão prováveis os suspiros agonizantes de uma abordagem cuja relevância já não é mais considerada.

Dozeman (1989, p. 1) está correto quando ele caracteriza a situação do problema como estando em um "período criativo". Com isso, o autor pretende dizer que, em parte, trata-se de um período de transição para fora da hipótese documentária clássica. É difícil dizer o que será o novo consenso ou mesmo se um novo consenso surgirá, mas é certo que a alternativa não será um retorno a uma aceitação pré-crítica da autoria de Moisés, com a aceitação daquelas exceções pontuais (as assim chamadas não-mosaicas e pós-mosaicas), ou a alguma coisa como uma abordagem documentária clássica. Atualmente, parece que o pensamento crítico está se inclinando na direção de uma abordagem histórico-tradicional, conforme a corrente representada por Rendtorff e Dozeman. Em todo caso, a preocupação estará de modo crescente na forma final do texto. Com efeito, a tese de Dozeman acentua um quadro positivo do trabalho dos redatores finais da tradição.

Por outro lado, a posição evangélica tradicional em relação à questão da composição do Pentateuco está passando por uma mudança sutil, mas também importante. Os estudiosos evangélicos reconhecem que o Pentateuco contém fontes pré-mosaicas bem como comentários pós-mosaicos. Na verdade, alguns estão dispostos a identificar as fontes segundo a hipótese documentária primitiva. Wenham (1987, p. xxxvii-xlv), por exemplo, acredita que P é uma fonte antiga e que J é o editor-autor final (e ele admite implicitamente que J é Moisés). Ross (1988, p. 35 n. 12), não obstante, inverte a sigla, afirmando que J é a fonte e P é Moisés.

Deveria ser óbvio que a evidência é esquiva. A melhor interpretação dos dados admite a presença das fontes e as indicações do desenvolvimento, sem delinear de forma dogmática a sua extensão ou data. As inserções pós e não-mosaicas mostram a presença de comentários; a questão continua sendo a sua extensão.

De acordo com a evidência ocasional interna e o forte testemunho externo, é possível afirmar, em última análise, a substancial autoria mosaica do Pentateuco, ao mesmo tempo em que se admite as fontes anteriores bem como os comentários e elaboração posteriores. Está também de acordo com as evidências a manutenção de uma atitude aberta e não-dogmática acerca dos pormenores da composição (por exemplo, o que seria pré-Moisés, Moisés e pós-Moisés — para algumas analogias úteis, ver Christensen e Narucki, particularmente a p. 468). Em todo caso, nossa preocupação é a forma final do texto, pois foi isso que Deus deu à igreja como o cânon para a sua edificação.

ANÁLISE LITERÁRIA

Estrutura

Gênesis é como uma *pizza* que pode ser repartida em mais de um modo, dependendo da perspectiva e dos interesses do leitor. Talvez o dispositivo estrutural mais fascinante é a assim chamada fórmula *Toledoth* que mostra com clareza a estrutura pretendida pelo autor da forma final do texto. A frase hebraica *'ēlleh tôlᵉdôt* ocorre onze vezes (Gn 2.4; 5.1; 6.9; 10.1; 11.10; 11.27; 25.12; 25.19; 36.1; 36.9 [pode ser parte da mesma seção indicada em 36.1]; 37.2). A frase foi traduzida de vários modos diferentes que incluem "estas são as gerações", "esta é a história da família" e "esta é a narrativa". A frase é seguida por um nome pessoal, com exceção da primeira ocorrência que declara, em vez disso, "os céus e a terra". Seguindo essa primeira ocorrência, a narrativa se divide nas seguintes partes: "estas são as gerações de" Adão, Noé, os filhos de Noé, Sem, Tera, Ismael, Isaque, Esaú (a fórmula é apresentada duas vezes nesta parte: 36.1 e 9) e Jacó. Portanto, Gênesis tem um prólogo (1.1—2.3) seguido de dez episódios. A pessoa nomeada não é necessariamente o personagem principal, mas o ponto de partida daquela parte, que também termina com a sua morte. Tal dispositivo fornece, adequadamente, um sentido de unidade a Gênesis que contraria as fontes hipotéticas discutidas na seção anterior. Os estudiosos críticos, no entanto, associam a fórmula a P.

Uma segunda possível análise da estrutura de Gênesis considera as transições do livro em termos de conteúdo e estilo. Em primeiro lugar, é possível dividir o livro em duas subseções: Gênesis 1.1—11.32 e 12.1—50.26. A primeira relata a História Primeva e cobre o tempo entre a criação e a torre de Babel. Esses capítulos se reportam a um longo e indeterminável período de tempo num passado muito distante. A segunda parte de Gênesis é caracterizada por uma redução da velocidade do enredo e com enfoque num homem, Abraão, e a sua família por quatro gerações. Tais capítulos são com freqüência chamados de narrativas patriarcais e seguem os movimentos do povo da promessa a partir do chamado de Abraão em Gênesis 12.1, indo até a morte de José no final do livro. Ambas as divisões de Gênesis começam com uma criação iniciada pela palavra de Deus. Em Gênesis 1.1, Deus origina o universo pelo poder da sua palavra; em Gênesis 12.1, Deus cria um povo especial pelo poder da sua palavra (Brueggemann, p. 105).

Uma subdivisão adicional pode ser feita dentro da segunda parte de Gênesis, entre as narrativas patriarcais e a história de José. A primeira são narrativas episódicas, curtas, dos eventos na vida de Abraão, Isaque e Jacó. A história de José (Gn. 37; 39—50) é um enredo articulado que relata em primeiro lugar como a família de Abraão chegou ao Egito. A história continua em Êxodo (veja no próximo capítulo, "Mensagem teológica"). Essa parte estabelece a transição entre uma família de 70 a 75 pessoas que entrou no Egito e de uma nação que, 400 anos depois, está para iniciar o êxodo.

O gênero de Gênesis

Nosso foco nesta seção recai sobre o livro como um todo em sua atual forma canônica. Em primeiro lugar, essa discussão não nega a variedade óbvia dentro de Gênesis, uma variedade percebida conforme o leitor passa de um movimento temporal e uma extensão de espaço muito amplos nos primeiros onze capítulos para as episódicas narrativas patriarcais e, então, finalmente para o caráter épico da narrativa de José. Tampouco nega, em segundo lugar, a variedade de formas que compõem o livro: genealogia (c. 5), relato de batalha (c. 14), testamento poético (c. 49) e muitos outros.

Apesar da variedade óbvia dentro do livro, é importante refletir sobre o gênero do livro como um todo. Afinal de contas, ele contém uma unidade de enredo narrativo que leva o leitor desde a criação do mundo até a estada no Egito. Gênesis reporta eventos passados e o faz dentro de uma estrutura cronológica. Essa segunda frase assemelha-se à definição de um trabalho histórico e, de fato, tal rótulo faz sentido para os indícios de gênero que o leitor encontra na obra.

Muito do livro é narrado, por exemplo, usando a forma verbal consecutiva denominada *waw*, que é a característica básica da narrativa na Bíblia hebraica (Aalders, p. 45). Além disso, as recorrentes fórmulas *tôl^{e} dôt* que estruturam o livro também indicam nele uma pulsão histórica. Ademais, não existem quaisquer mudanças radicais de gênero entre Gênesis e o restante do Pentateuco, e nenhuma entre o Pentateuco e os assim chamados livros históricos, que nos levariam a lê-lo de qualquer outro modo que não o histórico. Na verdade, se estamos falando da intenção original do(s) escritor(es) bíblico(s), o estilo do livro deixa pouco espaço para argumentar sobre a conclusão óbvia de que o autor teve a pretensão de ser lido como um trabalho de história que reporta os acontecimentos de um passado muito distante.

É preciso enfatizar que estamos descrevendo a intenção do livro a partir daquilo que pode ser discernido do próprio texto. É possível que um livro pretenda ser histórico, mas falhe no seu intento. No entanto, uma longa tradição de pensamento tanto nos círculos judaicos quanto cristãos defende o ponto de vista de que a narrativa pretende informar sobre eventos e personagens do passado mais remoto. É claro que, Gênesis, como todo documento histórico bíblico, pode ser descrito como "história teológica", no sentido definido na Introdução.

Apenas no séc. XX, os gêneros alternativos foram propostos seriamente. (Para um relato detalhado das posições críticas com relação a Gênesis no séc. XX, veja Van Seters, 1992, p. 10-23). É o caso, por exemplo, da crença de Gunkel de que Gênesis

é composto a partir de uma saga. Coats define saga como "uma narrativa longa, prosaica, tradicional, que tem uma estrutura episódica desenvolvida em torno de temas ou objetos estereotipados [...]. Os episódios narram feitos ou virtudes do passado à medida que eles contribuem para a composição do discurso do atual narrador" (1983, p. 319). Embora semelhante definição não seja inerentemente antagônica a uma intenção histórica no texto, em geral assume-se que tais sagas "tendem a consistir em grande medida de justaposições não-históricas sobre um núcleo possivelmente histórico" (Moberly, p. 36). Outros gêneros propostos para rotular a totalidade ou partes de Gênesis incluem: conto, lenda, fábula, etiologia e mito (Coats, p. 5-10).

Tais termos são sem dúvida prejudiciais à intencionalidade histórica do livro. Eles são, entretanto, motivados mais pela relutância e inabilidade dos intérpretes modernos em aceitar a realidade do mundo de Gênesis do que por uma compreensão clara da intenção do texto.

Van Seters (1992) é um exemplo de crítico atual que afirma a intencionalidade histórica de Gênesis (ou pelo menos do documento Javista) por meio da comparação com a historiografia grega. Isso certamente não significa a sua crença em que os eventos narrados pelo Javista ocorreram de fato no espaço e no tempo.

Os indícios de gênero do livro solicitam ao leitor que receba o livro como uma tentativa de explicação do passado de Israel, como um trabalho de história. (Veja a "Introdução" para uma descrição mais detalhada da historiografia bíblica.) Os debates sobre a exatidão dos relatos têm se inflamado. Os capítulos introdutórios têm levado a Bíblia para um conflito com a ciência (v. Blocher), enquanto os eruditos bíblicos se engalfinham sobre as evidências extra-bíblicas a respeito dos materiais patriarcais (para mais informações, v. Selman).

A função da história contida em Gênesis é fornecer um prólogo e o fundamento da nação de Israel e da outorga da lei em Êxodo. Ela revela como Deus escolheu Abraão e guiou sua família, como sendo seu povo especial.

A arte literária em Gênesis

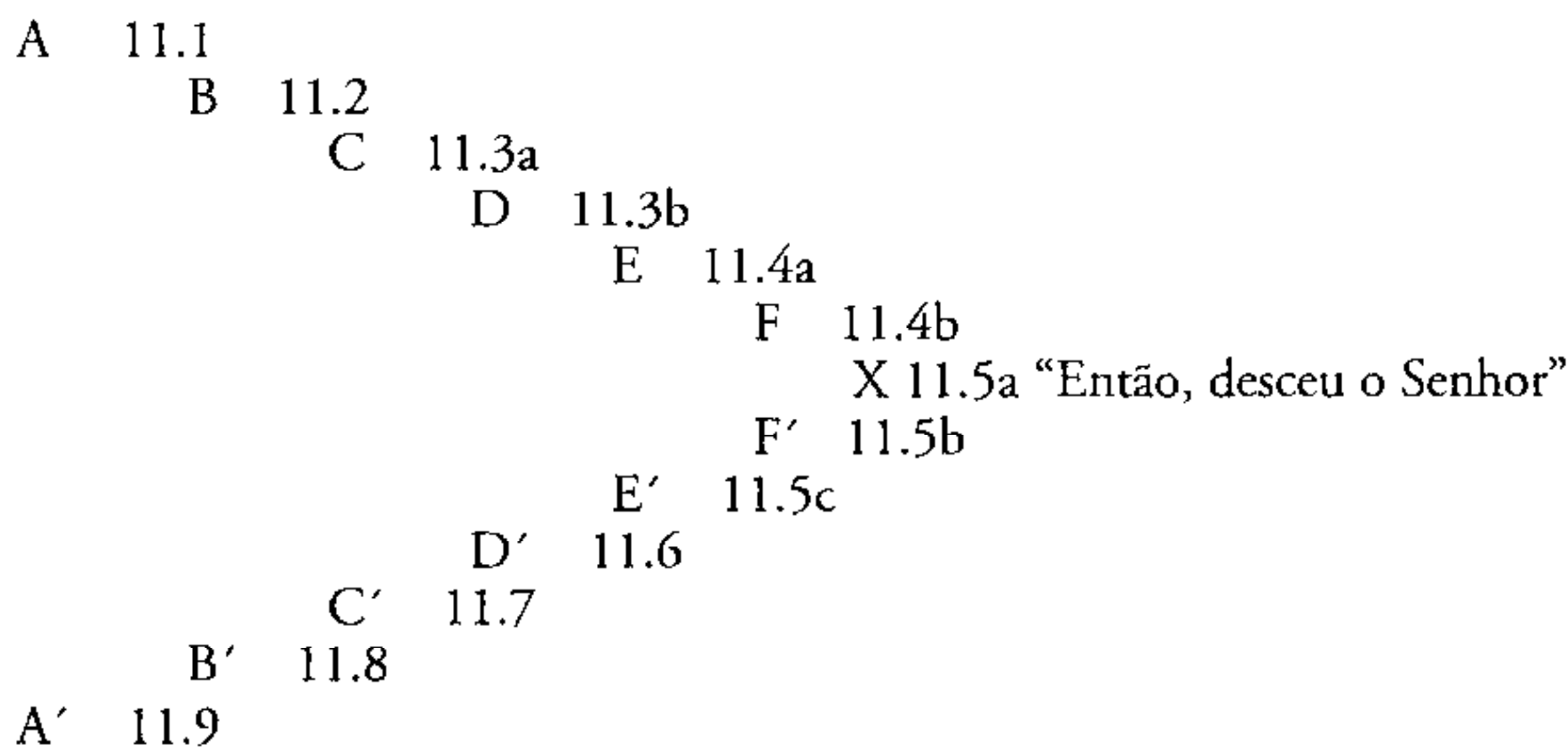
Como resultado do novo interesse pela arte literária e pela leitura fechada [*close reading*][3] das Escrituras (veja "Análise literária", na introdução), Gênesis tem recebido um novo tratamento. Os eruditos citam as histórias desse livro como os principais exemplos de uma sofisticada prosa literária na Bíblia. O espaço não nos permite uma discussão prolongada de estilo do Gênesis, mas os leitores interessados podem consultar os valiosos estudos de Alter, Berlin, e Fokkelman. Na verdade, é o reconhecimento da arte de Gênesis que tem chamado a atenção dos comentaristas para fora dos estudos das fontes (conforme observado acima) e renovado o interesse na mensagem teológica do livro como um todo.

Um breve exemplo deve servir para ilustrar a disseminada e profunda arte literária de Gênesis. A leitura fechada de Fokkelman sobre a história da Torre de Babel (Gn 11.1-9) revela o seu intricado desenho. O pesquisador começa o seu estudo anotando

---

[3] Ver nota 1. (N. da T.)

os jogos de palavras espalhados nesse curto episódio. Certos grupos de palavras são reunidos pela similaridade de som: "façamos tijolos" (*nilb*^{e} *nâl*^{e} *bēnîm*); "e queimemo-los bem" (*niśrepâ ś*^{e} *rēpâ*); "betume" e "argamassa" (*hēmar/hōmer*). Há também uma aliteração entre "tijolo" (*l*^{e} *bēnâ*) e "de pedra" (*l*^{e}*'āben*). Esses sons quase semelhantes dão à narrativa uma qualidade rítmica que não apenas chama a atenção do leitor para o conteúdo das palavras, mas para as palavras em si. Outras palavras repetidas também soam de forma semelhante: "nome" (*šēm*), "ali/dali (lugar)" (*šām*) e "céu" (*šāmayîm*). "O lugar" (*šām*) é a raiz usada pelos rebeldes para se referirem a "céu" tempestuoso (*šāmayîm*), a fim de tornarem célebre os seus próprios "nomes" (*šēm*). Deus, no entanto, inverte a situação, pois foi "dali" (v. 8) que ele dispersou os rebeldes e anulou os seus planos. Essa irônica reversão das más intenções dos homens é destacada de várias formas pela escolha artística das palavras. Fokkelman enumera as diversas palavras e frases que aparecem na história com o grupo consonantal *lbn*, todos se referindo à rebelião humana contra Deus. Quando Deus vem em julgamento, ele confunde (*nbl*) a linguagem dos homens. A inversão das consoantes mostra a reversão que o julgamento de Deus efetuou nos planos dos rebeldes. Essa inversão também é refletida na análise de Fokkelman da estrutura quiasmática [os cruzamentos sintáticos] da história:

A 11.1
B 11.2
C 11.3a
D 11.3b
E 11.4a
F 11.4b
X 11.5a "Então, desceu o Senhor"
F′ 11.5b
E′ 11.5c
D′ 11.6
C′ 11.7
B′ 11.8
A′ 11.9

Uma unidade de linguagem (A) e de lugar (B) e uma intensa comunicação (C) induzem os homens a planos e invenções (D), especialmente a construção (E) de uma cidade e uma torre (F). A intervenção de Deus é o ponto crítico (X). Ele vê as construções (F') que as pessoas fazem (E') e lança um contraplano (D'), devido ao qual a comunicação se torna impossível (C') e a unidade de lugar (B') e de linguagem (A') é quebrada (cf. Fokkelman).

A análise de Fokkelman de Gênesis 11.1-9 mostra em pequena escala o que é verdadeiro numa escala maior: Gênesis é uma composição literária engenhosamente construída.

MENSAGEM TEOLÓGICA

Gênesis, por ser o primeiro livro da Torá e também a obra de abertura do cânon, é um livro de fundamentos. Ele serve como uma introdução à lei mosaica e inicia a história da redenção que ocupa o restante da Bíblia. Embora o enredo forneça unidade ao livro, é melhor avaliar a sua mensagem teológica examinando as três seções principais.

Gênesis 1—11: da criação à Torre de Babel

A Bíblia pode ser descrita como uma sinfonia em quatro movimentos, indo da criação à queda, passando pela redenção e chegando, finalmente, à re-criação. Gênesis dispõe os fundamentos para todo o restante da Bíblia, narrando brevemente os primeiros dois movimentos, ao tempo em que inicia o terceiro. O quarto movimento é a matéria dos dois últimos capítulos da Bíblia (Ap 21—22), e é interessante observar a difusa imagem da criação nesses capítulos (Ap 21.1,5; 22.1-6). O fim da história é como o seu começo, em que uma harmoniosa e extraordinária relação com Deus é restabelecida.

Assim, Gênesis começa com a criação. É surpreendente notar, à luz das discussões dos séculos anteriores, a pequena extensão do texto que trata do processo da criação. A criação é descrita de tal forma a apresentar Deus como a causa exclusiva por trás da criação do universo e da humanidade. Gênesis 1 e 2 revelam que Deus é o Criador poderoso e também que homens e mulheres são criaturas dependentes dele. A descrição da criação nestes capítulos, porém, não nos permite ser dogmáticos sobre questões como a extensão do tempo e a ordem do processo criativo de Deus (conforme o debate entre aqueles que defendem as abordagens de Gênesis 1: vinte e quatro horas, dia-era ou hipótese estrutural). Por um lado, a passagem definitivamente se previne contra uma interpretação mitológica ou como parábola (veja a análise sobre o gênero, acima). Por outro lado, o tema de Gênesis 1 e 2 não é como Deus criou, mas que Deus criou a criação, e que ele fez isso sem nenhuma matéria preexistente (*creatio ex nihilo*) em contraste com as crenças de outras religiões do Oriente Médio. Há uma ênfase adicional sobre o fato de Deus, ao criar a criação, declarar que isso era bom. Pode-se perceber o impacto de tal frase ao lembrar-se que Gênesis foi escrito num tempo em que a criação era qualquer coisa, exceto boa: estava repleta de pecado e injustiça. Então o leitor entende que o pecaminoso mundo atual não é resultado da ação de Deus, mas sim dos atos de suas criaturas.

De fato, Gênesis 3—11 apresenta cada narrativa de modo a realçar o pecado e a rebelião das criaturas de Deus. Além disso, os episódios narram o rápido declínio moral da humanidade com o passar do tempo. Enquanto o pecado se propaga e aumenta, Deus se revela indulgente e paciente com a sua criação. Ao observar a estrutura das cinco histórias do início de Gênesis 3 a 11, Westermann (1964) mostrou de forma brilhante esse movimento. Ele nota que existe um padrão de pecado, seguido por uma sentença de juízo e, então, a execução do julgamento de Deus. Os homens e as mulheres mereceram a morte, mas, desde o seu primeiro pecado (Gn 2.17), Deus sempre veio a eles de um modo benevolente para mitigar o castigo.

Tabela 1
Padrões literários em Gênesis 1–11

	Pecado	Sentença	Mitigação	Castigo
Queda	3.6	3.14-19	3.21	3.22-24
Caim	4.8	4.11-12	4.15	4.16
Filhos de Deus	6.2	6.3	6.8, 18ss.	7.6-24
Dilúvio	6.5, 11ss.	6.7, 13-21	6.8,18ss.	7.6-24
Babel	11.4	11.6ss.	10.1-32	11.8

Embora o padrão de Westermann não resista a um exame rigoroso com relação aos detalhes (observe-se o uso em duplicidade de Gn 6.8, 18ss. e 7.6-24), ele revela, de qualquer modo, os importantes temas teológicos de Gênesis 3-11 (Clines, p. 63). Em primeiro lugar, à medida que o tempo passa, o pecado se intensifica. "Do Éden à Babel [...] existe uma sempre crescente 'avalanche' de pecado, [...] um movimento de desobediência em direção ao assassínio, à matança indiscriminada, à luxúria titânica, à total corrupção e violência, ao completo rompimento da humanidade" (Clines, p. 65).

Segundo, o castigo para o pecado também aumenta. A intensificação não apenas pode ser vista nos próprios episódios, mas também na diminuição do tempo de vida humana, conforme atestado pelas genealogias (Gn 5). Talvez a mensagem mais notável de Gênesis 3—11, porém, seja o predomínio da paciência e do amor de Deus que despeja graça e mais graça sobre essas pessoas rebeldes.

Conforme Clines aponta, esse esquema, no entanto, não faz justiça à importância da narrativa do dilúvio em Gênesis 1—11. O dilúvio culmina no julgamento de Deus contra as pessoas rebeldes do mundo. Na verdade, ao enfatizar a importância do dilúvio, é possível reconhecer as conexões entre a narrativa da criação e a narrativa do dilúvio; estabelecendo, desse modo, um padrão de três partes que se move da Criação para a Não-Criação e finalmente para a Re-criação (Clines, p. 73—6). Em essência, o dilúvio dá um gigantesco passo para trás no processo de criação. As águas retornam o mundo a um estado que pode ser descrito como "sem forma e vazio" (Gn 1.2). Em outras palavras, há uma reversão da criação. Noé e sua família representam uma ligação com a ordem da antiga criação, enquanto a linguagem da aliança com Noé (9.1-7) ecoa a linguagem de Gênesis 1—2, de modo a mostrar que Noé significa, de fato, um novo começo. As semelhanças com os textos da criação incluem a ordem para multiplicar (9.1,7), a declaração sobre o homem feito à imagem de Deus (v. 6), como também as determinações de Deus para o restabelecimento dos ciclos diários e sazonais (8.22).

Quando tal ênfase é colocada na narrativa do dilúvio, que é, no final das contas, o episódio mais longo na primeira parte de Gênesis, a narrativa da Torre de Babel parece um anticlímax. Essa passagem curta e artisticamente definida (Fokkelman), no entanto, é precursora da história de Abraão quando o foco da narrativa passa do mundo inteiro para uma pessoa que fundará uma nova nação.

Gênesis 12—36, 38: as narrativas patriarcais

De certo modo, tais divisões são artificiais. Observe como Gênesis 38 une as narrativas patriarcais com a história de José. Para efeito de análise, porém, trataremos as duas partes separadamente.

Gênesis 11.27-32 (a conclusão para a genealogia em Gn 11.10-26) fornece a ligação entre a história primeva e a narrativa patriarcal ao narrar a saída de Abraão de Ur para Harã em companhia de seu pai. Foi em Harã que Deus falou a Abraão com palavras cuja importância repercute em todo o cânon:

> Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai e vai para a terra que te mostrarei;
>
> De ti farei uma grande nação,
> e te abençoarei,
> e te engrandecerei o nome.
> Sê tu uma bênção!
> Abençoarei os que te abençoarem
> e amaldiçoarei os que te maldiçoarem;
> em ti serão benditas
> todas as famílias da terra. (Gn 12.1-3)

Deus prometeu a Abraão que ele teria inúmeros descendentes que formariam uma nação poderosa, sugerindo, dessa forma, que ele receberia do Senhor a dádiva da terra. Também Deus afirmou que ele seria abençoado e serviria ainda como um veículo da benção de Deus aos outros. Com base nessas promessas, Abraão deixou Harã e pôs-se em direção a Palestina.

As narrativas seguintes apresentam o tema recorrente do cumprimento dessas promessas e a reação dos patriarcas a elas. A vida de Abraão destaca em particular a sua fé oscilante a respeito da capacidade de Deus em cumprir suas promessas.

Cada um dos episódios de sua vida pode ser lido como uma reação às promessas de Deus. Por exemplo, quando primeiro chega à Palestina, Abraão encontra um obstáculo ao cumprimento da promessa da terra quando a região passa por fome e obriga-o a fugir para o Egito (Gn 12.10-20). O patriarca obviamente não crê que Deus se preocupe com ele, pois obriga Sara a mentir sobre a sua relação com ele para salvar a própria vida. Em contraste, na próxima história (c. 13), Abraão responde com serena confiança que Deus está com ele. O Senhor concedeu tamanha prosperidade a Abraão, que ele e Ló, seu sobrinho, precisaram procurar pastagens separadas. Abraão poderia ter se apegado à promessa que Deus lhe fez sobre a terra e ter reivindicado a primeira escolha. Em vez disso, ele volta-se para Ló e permite ao sobrinho escolher. Como Abraão certamente presumira, Ló escolheu a melhor terra, a região ao redor de Sodoma e Gomorra (um leitor atento relacionaria imediatamente essa referência a Gênesis 18). Abraão não hesita e concede a Ló a posse da melhor terra.

Porém, esse não é o fim da história. Mais tarde, Abraão deixa transparecer a sua crescente falta de confiança na capacidade de Deus cumprir as promessas, ao tentar

alcançar a promessa de descendência usando os meios comuns no antigo Oriente Médio para se constituir uma família apesar de esterilidade (Gn 15.3 [adotando um escravo nascido em sua casa]; c. 16 [concubinato]). No entanto, Deus em sua graça vem a Abraão diversas vezes para confirmar a intenção de cumprir suas promessas (c. 15, 17, 18). Ao esperar a chegada da extrema velhice de Abraão e Sara para lhes dar um filho, Deus demonstra que a criança é verdadeiramente um presente divino. Isaque não é o produto das faculdades humanas puramente normais. Depois do nascimento de Isaque, Abraão finalmente demonstra que atingiu uma profunda crença na disposição e capacidade de Deus para cumprir as suas promessas. Em Gênesis 22, Deus ordena a Abraão que leve o filho da promessa ao monte Moriá para sacrificá-lo. Abraão demonstra que agora confia plenamente em Deus quando a narrativa informa ao leitor que ele silenciosamente e sem reclamar atende a ordem de Deus. O leitor é levado a fazer a conexão entre o monte Moriá do sacrifício (Gn 22.2) e o local de construção do futuro templo (2Cr 3.1). Em todo caso, as vidas de Abraão e do outros patriarcas ilustram para o leitor a vida de fé. Elas mostram como Deus executa as suas promessas apesar dos obstáculos e ameaças ao seu cumprimento, mostrando que elas são dádivas divinas (Clines, p. 77-79).

Gênesis 37, 39—50: a história de José

A história de José, embora diferente em estilo dos relatos dos patriarcas anteriores, continua o tema das narrativas patriarcais: Deus supera os obstáculos para dar cumprimento à promessa. Nesse caso, a família de Deus é ameaçada pela fome que poderia ter facilmente colocado um rápido fim a todas as promessas. No entanto, Deus preservou maravilhosamente o seu povo por meios quase milagrosos.

O próprio José nos oferece um quadro teológico pelo qual podemos observar os eventos da sua vida. Depois da morte do pai, seus irmãos, preocupados com uma possível vingança de José, procuram-no para pedir que lhes poupe as vidas. A resposta de José indica a sua consciência de que Deus guia o curso da sua existência: "Não temais; acaso, estou eu em lugar de Deus? Vós, na verdade, intentastes o mal contra mim; porém Deus o tornou em bem, para fazer, como vedes agora, que se conserve muita gente em vida" (Gn 50.19-20).

O Senhor revela-se na vida e na história de José como um Deus que controla todos os detalhes da história. De uma perspectiva humana, parece que José torna-se vítima da má sorte quando ele é levado da Palestina para o Egito e da casa de Potifar para a prisão. De fato, a sua vida parece determinada por pessoas que desejam prejudicá-lo, os seus irmãos e a esposa de Potifar. José, entretanto, está ciente de que Deus está por trás dos eventos da sua vida. Além disso, ele sabe que Deus invalidou as más intenções dos seus irmãos e de outros, e elevou-o a uma posição dentro do governo para trazer a salvação de sua família e a continuação da promessa da aliança.

O tema do Deus que reverte os maus propósitos de homens e mulheres a fim de salvar o seu povo percorre todo o Antigo Testamento; porém, talvez em nenhuma outra parte mais explicitamente do que na narrativa de José.

EM DIREÇÃO AO NOVO TESTAMENTO

Conforme se poderia esperar de um livro tão rico e variado, é impossível esgotar as suas implicações bíblico-teológicas. Na melhor das hipóteses, podemos apenas sugerir algumas.

Gênesis 1—11. A criação, como tem sido com freqüência declarada, é a base de tudo o que vem em seguida. O Jardim do Éden representa tudo o que os homens e mulheres perderam devido ao seu pecado no passado e tudo o que eles anseiam no presente. A narrativa da queda (Gn 3) motiva toda a história da redenção que diz respeito a maior parte do restante do Antigo e do Novo Testamento. A narrativa da criação é, no entanto, ecoada particularmente em Apocalipse 21—22. O "novo céu e nova terra" refletirão muitas das características do Jardim de Éden, expressando assim a crença de que o fim envolverá a restauração do começo.

A narrativa da queda registra não somente o julgamento de Deus, mas também a mitigação do castigo. Talvez o mais notável disso tudo seja a maldição sobre a serpente:

> Maldita és entre todos os animais domésticos
> e o és entre todos os animais selváticos;
> rastejarás sobre o teu ventre
> e comerás pó
> todos os dias da tua vida.
> Porei inimizade
> entre ti e a mulher,
> entre a tua descendência e o seu descendente.
> Este te ferirá a cabeça,
> e tu lhe ferirás o calcanhar. (Gn 3.14-15)

Essa maldição veio a ser conhecida como o proto-evangelho, a declaração mais antiga do evangelho da salvação, embora alguns contestem a sua adequação. A existência de uma primitiva antecipação de Cristo, o salvador, pode ser sustentada pela menção à maldição da serpente em Romanos 16.20, e pelo fato de todo o Novo Testamento testemunhar a derrota de Satanás pela cruz de Cristo (veja Ap 16.9 para a identificação da serpente com Satanás). Tal derrota leva à revogação do julgamento de Deus sobre a humanidade. Da mesma maneira, é surpreendente ler a narrativa do dom do conhecimento de línguas estrangeiras no Pentecostes à luz da história de Babel.

Gênesis 12—36. Teologicamente falando, o ponto focal da parte intermediária de Gênesis é a aliança de Abraão. Aqui, Deus promete a Abraão descendentes e terras, e finalmente lhe assegura que ele será uma bênção às nações. O Antigo Testamento reconhece que essas promessas são cumpridas em parte dentro de sua própria história quando nasce Isaque e dele descende a nação israelita, e, então, Israel ocupa a Palestina e quando indivíduos de outras nações (Raabe, Naamã, Nabucodonosor) voltam-se para o Deus de Israel. No entanto, todas as promessas de Deus, incluindo aquelas

a Abraão, "têm nele [Cristo] o sim" (2Co 1.20), e os cristãos são agora considerados a descendência de Abraão (Rm 9.8). Para uma discussão mais detalhada da relação entre a aliança de Abraão e a nova aliança, consultar O. P. Robertson (1980).

Porém, mais adiante, Hebreus (11.8-19) chama a nossa atenção para a vida de Abraão como uma luta de fé. Como descrito acima, Abraão recebeu a promessa de Deus e, então, diante dos obstáculos, lutou para o cumprimento daquela promessa. Dessa forma, os hebreus mantêm uma analogia com os cristãos. Eles também receberam a promessa de Deus e enfrentaram obstáculos diários. Abraão é tido como um exemplo para auxiliar o leitor cristão nessa luta.

Gênesis 37—50. José reconheceu que ele não estava à mercê do acaso: estava profundamente ciente da mão de Deus em sua vida, situando-o para servir como um salvador do seu povo (Gn 50.20). Nesse sentido, a vida de José pressagia Jesus Cristo. Exatamente como José, Deus reverteu as más intenções das pessoas a fim de realizar a libertação. Jesus foi, afinal de contas, crucificado por aqueles que exclusivamente queriam destruí-lo. Deus, no entanto, "o tornou em bem, para fazer, como vedes agora, que se conserve muita gente em vida" (Gn 50.20; veja At 2.22-24). À luz da verdade de que Deus revoga o mal para o bem, o cristão pode descansar feliz na bastante conhecida promessa de que "todas as coisas cooperam para o bem daqueles que amam a Deus" (Rm 8.28).

Êxodo

Segunda parte do Pentateuco, Êxodo continua a história que começou em Gênesis (v. Fokkelman, p. 59-62). O título hebraico do livro é "E estes são os nomes" (*wᵉ ellēh šemôt*, as palavras que abrem o livro) e demonstra sua conexão com Gênesis de dois modos. Em primeiro lugar, o livro começa com a conjunção "e", mostrando que é uma continuação de uma narrativa precedente. Segundo, a frase de abertura repete a de Gênesis 46.8, ambas as passagens nomeiam os "filhos de Israel" que desceram ao Egito no tempo de José. O episódio final de Gênesis (Gn 50.22-26) também realça a conexão entre Gênesis e Êxodo. Ao morrer, José pediu que os seus ossos fossem levados do Egito. Quando Israel finalmente abandonou o Egito, o texto menciona que Moisés trouxe os ossos de José (Êx 13.19).

Assim, Êxodo continua a história de Gênesis. Porém, há um lapso de tempo considerável entre os dois livros. Quando as cortinas se fecham em Gênesis, o povo de Deus se compõe de uma família de tamanho moderado que prosperava na terra do Egito. Quando a ação se inicia no Êxodo, os israelitas são um grupo grande, uma nação, vivendo em escravidão e opressão cruel.

CONTEXTO HISTÓRICO

Autoria e composição

A autoria e a composição de Êxodo como parte integrante do Pentateuco foram em geral abordadas no capítulo anterior. Apenas restaram alguns poucos itens a serem desenvolvidos que especificamente se relacionam ao Êxodo.

De acordo com a tradição dos estudos críticos, Êxodo dá continuidade às três fontes principais que caracterizam os primeiros quatro livros do Pentateuco, isto é J, E, e P. Conforme observou Noth, entretanto, "as relações literárias são ainda mais complicadas do que em Gênesis" (Noth, p. 13). Por um lado, é muito difícil separar J e E. Por outro, embora seja claro que P revela-se particularmente na segunda metade do livro com seu foco nos assuntos de culto, é difícil afirmar se é uma fonte separada ou uma redação completa. Também há a questão de ser um possível texto deuteronômico.

Um assunto importante proposto pela primeira vez em Êxodo é a relação entre narrativa e os *corpora* da Lei. Dentro do Êxodo há o Decálogo (Êx 20.1-17) e o Livro da Aliança (Êx 20.22—23.19). No passado, o Decálogo foi considerado como proveniente de E (contrastando assim com Deuteronômio 5 = J), no entanto, hoje, a maioria acredita que a lei (com a exceção de Êxodo 34 = J) é composta por redações independentes que foram incorporadas à narrativa num momento posterior.

Por outro lado, alguns estudiosos a partir de Mendenhall têm apresentado os tratados hititas, com sua harmonização entre lei e prólogo histórico, para afirmar a integridade das duas partes. Recentemente, o modelo do tratado hitita tem sido criticado e até mesmo desconsiderado devido, entre outras coisas, à fluidez do gênero, embora permaneça intocado o ponto básico: a lei emana da história.

À luz de nossa conclusão no capítulo sobre Gênesis, devemos indicar que o Êxodo testemunha a atividade autoral mosaica explicitamente em três capítulos: Êxodo 17.4; 24.4; 34.4,27-29.

A natureza e a data do êxodo

Lido naturalmente e sem um método específico, o relato bíblico permite uma percepção imediata do Êxodo, ao menos em suas linhas básicas. Os descendentes de Abraão tinham se tornado um povo poderoso em cumprimento à promessa divina (Gn 12.1-3; 15.5). Realmente, sabemos que, durante a fase inicial da peregrinação no deserto, os homens com mais de vinte anos de idade perfaziam 603 550, de acordo com Números (1.46). O que significa uma população total contada na casa dos milhões. O povo estava vivendo em estado de escravidão, servindo aos interesses do faraó. Deus elege Moisés como seu líder e utiliza-o para retirar Israel da opressão egípcia por meio de prodígios miraculosos, pragas e a travessia do Mar Vermelho. Êxodo também narra o começo da peregrinação pelo deserto, em especial a entrega da lei no Sinai e a construção do tabernáculo.

Dois textos bíblicos são relevantes para datar o Êxodo. A primeira e mais direta declaração está em 1Reis 6.1: "No ano quatrocentos e oitenta, depois de saírem os filhos de Israel do Egito, Salomão, no ano quarto do seu reinado sobre Israel, no mês de zive (este é o mês segundo), começou a edificar a Casa do SENHOR". A passagem data o êxodo de 480 anos antes do quarto ano do reinado de Salomão, para o qual os especialistas são capazes de especificar com segurança o ano de 967 a.C. A data do Êxodo seria portanto 1447 a.C., ou próximo disso, permitindo assim a possibilidade de um número redondo (v. Bimson, p. 81-86). A segunda passagem importante está em Juízes 11.26 (Bimson, p. 86-111). O contexto refere-se às negociações de Jefté com o rei de Amom. Este queria retomar a região de Moabe que ele reivindicava ser sua, pois Moabe anteriormente havia estado sob o controle dos amonitas. Em resposta, Jefté reivindica que Israel se apossou da região quando seu povo entrara na terra trezentos anos antes, colocando fim à peregrinação no deserto. Quando trabalhamos do mesmo modo com esse texto para determinar o tempo do êxodo, somos obrigados a admitir que a evidência não é tão forte quanto a passagem de 1Reis, já que não estamos tão seguros sobre a data de Jefté como em relação à de Salomão. Um estudo apurado das informações cronológicas de Juízes permite ao intérprete chegar a uma data aproximada a respeito do período de Jefté. O resultado final é que a passagem de Juízes corrobora a passagem de 1Reis, fixando o êxodo no séc. XV a.C.

No período moderno, essa descrição do êxodo e sua peregrinação pelo deserto tem sido questionada e modificada ou de forma ligeira, ou radical, ou ainda categoricamente rejeitada. Entre as perguntas que são levantadas contra a informação

bíblica do êxodo está, em primeiro lugar, o número de pessoas que deixa o Egito. Alguns argumentam que a palavra hebraica traduzida por "mil" realmente se refere a uma medida para grupos muito menor que mil (Mendenhall; Wenham). Outros percebem o relato bíblico como terrivelmente exagerado e propõem que apenas um pequeno grupo de fato saiu do Egito. Esse grupo pequeno, com freqüência associado aos levitas, juntou-se a um grupo maior na terra de Canaã, e a tradição do êxodo tornou-se a tradição do grupo inteiro. Uma segunda pergunta diz respeito a Moisés. A tradição relativa a Moisés é precisa? Às vezes, alguns estudiosos chegam mesmo a questionar a existência de Moisés. Terceiro, a data do êxodo em várias oportunidades tem sido disputada. Muitos datam o êxodo bem depois do período que as passagens bíblicas citadas acima propõem. Alguns rejeitam por completo a data fornecida pela Bíblia a favor de uma posterior ao séc. XIII ou, menos freqüente, ao XII a.C., conforme sustentam certos estudos arqueológicos. Outros adotam essa data posterior, mas encontram uma explicação alternativa para as passagens bíblicas em questão (Kitchen, Harrison, *OTI*). A descrição do tabernáculo na última parte do livro também vem sofrendo questionamento a partir de uma perspectiva histórica. Muitos estudiosos defendem que o tabernáculo nunca existiu e que se trata simplesmente de uma projeção tardia de um templo antigo no período do deserto.

Essas e outras perguntas semelhantes conduziram a reconstruções alternativas do êxodo e da conquista. Os dois eventos estão estreitamente relacionados, com a peregrinação pelo deserto servindo como a parte intermediária das três divisões da ação redentora de Deus. No entanto, uma completa explanação da conquista se encontra no capítulo sobre Josué, adiante.

Embora haja abordagens mais radicais (v. na Bibliografia a descrição apresentada por Waltke), a solução mais comum para as perguntas levantadas sobre o êxodo é datá-lo do séc. XIII a.C. e defender que um grupo menor na verdade deixou o Egito, em vez do que está claramente descrito na Bíblia.

Há duas razões principais para que uma data no séc. XV seja rejeitada freqüentemente, apesar de que a leitura mais natural do texto bíblico conduza-a para lá. A primeira está em Êxodo 1.11, que descreve os israelitas como trabalhadores escravos que "edificaram a Faraó as cidades-celeiros, Pitom e Ramessés". Os arqueólogos têm identificado essas duas cidades com Tell el-Maskhouta e Tânis respectivamente (Bimson, p. 37, citando Naville). Os dois locais não indicam ocupação no séc. XV, e Naville demonstrou que el-Maskhouta foi construída por Ramessés II (c. 1290-1224 a.C.). Além disso, o nome da cidade de Ramessés está naturalmente associado ao faraó de mesmo nome.

A segunda razão para se datar o êxodo do séc. XIII está nos vestígios arqueológicos da Palestina que foram relacionados à conquista por estudiosos como Albright, Wright e Yadin. Uma série inteira de sítios apresenta camadas de ruínas do séc. XIII, que foram identificados com a incursão de Josué e os israelitas na Palestina. As habitações pobres reveladas na parte superior dessas ruínas foram tomadas como indicações adicionais de que os israelitas seminômades foram os que destruíram o local e depois se estabeleceram ali.

Antes de continuarmos com a contrapartida dos argumentos a favor de uma data mais antiga do êxodo, faremos uma pausa para analisar as duas questões apresentadas. Bimson mostrou como é incerto associar Ramessés e Pitom com Tânis e Tell el-Maskhouta. Ele escreve que "os estudos contemporâneos favorecem firmemente Qantir como o local de Pi-Ra'messe" (Bimson, p. 42) e demonstram que Qantir, diferente de Tânis, evidencia uma ocupação mais antiga (Médio Império), permitindo datar o lugar do séc. XV. O nome da cidade Ramessés em Êxodo 1.11 pode ser, assim como Dã em Gênesis 14.14, o resultado de uma atualização textual posterior. Além disso, Bimson apresenta a probabilidade da cidade de Pitom ser identificada com o sítio de Tell er-Retebah ou Heliópolis, uma vez que são cidades com uma história anterior ao séc. XIII a.C. (Bimson, p. 47-48).

A interpretação feita por Bimson a respeito das evidências arqueológicas é até mesmo mais provocativa ao responder o segundo argumento que nega uma data no séc. XV para o êxodo. Ele demonstra que não há nenhuma razão para se acreditar que as camadas de ruínas do séc. XIII, mencionadas acima, devam ser identificadas com a conquista de Josué. Ele observa com justiça que há muitos outros candidatos à causa do incêndio e destruição dessas cidades durante o volátil período dos Juízes, o mesmo ocorrendo com a identificação das ruínas mais antigas, atribuídas a supostos ataques egípcios sobre as fortificações hicsas na Palestina no período Médio Bronze [ver mais abaixo a explicação dessas afirmações]. Assim, o autor acredita que uma melhor harmonização entre texto e arqueologia acontece quando se associa as destruições mais antigas com a conquista de Josué e empurra-se a sua data para séc. XV a.C. Bimson percebe que não pode defender dogmaticamente suas conclusões devido às dificuldades em interpretar as evidências arqueológicas, mas a sua proposta alternativa demonstra que as dogmáticas conclusões dos proponentes de uma data no séc. XIII deveriam ser vistas com ceticismo.

Talvez o argumento secundário mais forte (v. Bimson, p. 67-80) para uma data mais recente do êxodo esteja embasado na pesquisa de Nelson Glueck na região da Transjordânia. Em uma série de estudos feita nos anos 1930, Glueck publicou os resultados de sua pesquisa de superfície na área além-Jordão. Foi nessa área, de acordo com Números, que os israelitas viajantes encontraram grupos como os moabitas e os edomitas. Glueck, entretanto, declarou que não havia nenhuma evidência de habitação permanente na região de 1900 a.C. até 1300 a.C., fornecendo assim combustível para o argumento a favor de uma data mais recente. Essa pesquisa tem sido usada por muitos até hoje para detratar o relato bíblico do êxodo e da conquista. Porém, a pesquisa de Glueck se mostra rudimentar quando comparada aos padrões atuais. Ele simplesmente enviou suas equipes de pesquisa para mapear as elevações[1] e recolher uma seleção de tipos de fragmentos do topo delas, os quais então utilizou para datar os períodos de ocupação. Hoje se reconhece que deve haver algum controle na seleção

[1] Essas elevações ("tells", em inglês) referem-se a colinas formadas pelo depósito, através dos tempos, de ruínas de assentamentos humanos ocorridos naquele lugar. (N. da T.)

dos fragmentos — por exemplo, dividir a elevação em pequenos quadrados e, então, selecionar todos os fragmentos dentro de uma certa porcentagem dos quadrados (uma escolha aleatória por computador). Caso contrário, os recolhedores serão atraídos apenas por certos tipos de fragmentos (coloridos ou com certos tipos de bordas), o que enviesaria seriamente a datação. Além disso, fortes evidências contra a pesquisa de Glueck foram apresentadas com a descoberta de tumbas e estruturas arquitetônicas do Médio Bronze na área ao redor de Amom (Bimson, p. 70-1). A pesquisa de Glueck, portanto, já não deveria ser usada como evidência contra uma data mais remota do êxodo.

Em conclusão, os argumentos arqueológicos, que alguns tomam como indicação inexorável para uma data recente do êxodo, são questionáveis ou errados. Se o trabalho crítico de Bimson possui algum valor, é o de propor uma melhor perspectiva para os resultados arqueológicos. Eles não são fatos brutos aos quais o material bíblico precisa se conformar e que podem provar ou contestar a Bíblia. A arqueologia na verdade produz evidências que, como a Bíblia, devem ser interpretadas.

A partir de tal compreensão, Bimson apresenta sua própria reconstrução das evidências arqueológicas, á medida que procura saber se elas são capazes de harmonizar-se com o material bíblico. Ele observa que há duas espécies de estratos de ruínas nas cidades que supostamente foram destruídas por Josué durante a conquista: uma camada datada do séc. XIII, associada à conquista por estudiosos como Albright, Wright e Yadin, e outra tradicionalmente datada do séc. XVI (Idade Média do Bronze) e identificada com a atividade dos exércitos egípcios em sua perseguição aos hicsos na Palestina. Acima, observamos como Bimson dissocia a conquista das evidências do séc. XIII (e sugere o volátil período dos Juízes). Ele vai mais longe e critica a frágil evidência sobre a qual as camadas de ruínas mais antigas são associadas aos hicsos e, então, argumenta que esses estratos deveriam ser datados do séc. XV e identificados com a conquista de Josué. Assim, Bimson declara: "Eu tentei mostrar que a Conquista e o fim das cidades da IBM [Idade Média do Bronze] podem ambos ser datados de modo a serem compreendidos como o mesmo evento" (p. 229). Ele nota ainda que há uma conformidade quase total entre o relato bíblico da destruição das cidades e as localidades que apresentam as camadas de ruínas do séc. XV (conforme Bimson, p. 230), ao contrário daquelas com ruínas do séc. XIII. A única exceção é Ai, que continua atormentando qualquer datação do êxodo e talvez implique numa falha de identificação do local (Livingston; Bimson, p. 218-25).

Portanto, parece que as evidências arqueológicas podem ser harmonizadas com a leitura mais natural dos textos bíblicos que reportam o êxodo e a conquista ao séc. XV. O texto, no entanto, não permite uma certeza sobre o assunto. Há argumentos para uma data mais recente para o Êxodo (Harrison; Kitchen; Bright) e a favor de um número menor de participantes israelitas (Wenham) que tratam o texto com integridade. Assim, concordamos com a declaração de Waltke (p. 200) de que, sobre data da conquista (que, naturalmente, está de forma integral conectada com a data do êxodo), "o veredicto *non liquet*[2] deve ser aceito até que mais dados coloquem a data da con-

[2] Expressão latina que significa "não está claro", o que neste contexto determina que não há uma conclusão certa sobre o assunto da datação do êxodo. (N. da T.)

quista fora de qualquer dúvida. Sendo assim, qualquer data é uma hipótese de trabalho aceitável, e nenhuma data deve ser imposta dogmaticamente".

ANÁLISE LITERÁRIA

Embora Êxodo seja uma continuação de Gênesis (e muito da discussão feita no capítulo anterior aplica-se aqui), será útil isolá-lo e examinar sua própria estrutura, gênero e estilo.

Estrutura

Êxodo pode ser dividido em mais de um modo, dependendo daquilo com o que o leitor se ocupe no livro. Por exemplo, Durham (p. xxx) corretamente verifica uma estrutura em três partes com base na localização em que se passa o trecho narrado:

Parte um: Israel no Egito (Êx 1.1—13.16).
Parte dois: Israel no deserto (13.17—18.27).
Parte três: Israel no Sinai (19.1—40.38).

Outra análise igualmente frutífera da estrutura do livro realça, porém, os conteúdos:

I. Deus salva Israel da escravidão egípcia (1.1—18.27).
II. Deus dá a Israel a sua lei (19.1—24.18).
III. Deus ordena a Israel que construa o tabernáculo (25.1—40.38).

A partir dessa segunda estrutura, nós podemos claramente apreciar a preocupação do livro com a salvação, a lei e a adoração.

Deus salva Israel da escravidão egípcia (Êx 1.1—18.27). A primeira seção é a parte com mais ação do livro, só comparável depois aos capítulos 32—34. Realmente, o relato de Êxodo é um das histórias fundamentais do Antigo Testamento, narrando o paradigmático evento da salvação do antigo Israel (v. neste capítulo a seção "Mensagem teológica").

O primeiro capítulo informa o problema e introduz o conflito que impulsionará o enredo. O povo de Deus é forçado à escravidão no Egito. Além disso, o faraó teme de tal maneira os israelitas que engendra uma forma cruel de controle populacional (Êx 1.18-22). A situação é dramática e, no segundo capítulo, somos apresentados ao principal personagem humano do livro, Moisés, cujo nome talvez só seja comparável aos de Abraão e Davi em termos de importância no período do Antigo Testamento.

Eventos miraculosos cercam a ocasião do nascimento e a criação de Moisés. Deus não apenas provê a sua libertação quando criança, mas provoca a sua inclusão na própria casa do faraó. A narrativa enfatiza assim que Deus possui muitas surpresas para comandar a salvação de Israel.

Os capítulos 3 e 4 são de transição, revelando os eventos providenciais que empurram Moisés para fora de Egito, em direção ao deserto, onde ele passará a maior parte de sua vida futura. No fundamental capítulo três, Moisés aprende mais acerca da natureza de Deus, bem como sobre o foco de sua própria missão: ser o agente humano de Deus para a libertação de Israel no Egito.

Os capítulos de 5 a 12 narram a luta de Moisés com o faraó, a qual se revela também uma disputa entre divindades, já que Moisés representava a Javé e o faraó a si próprio, pois este acreditava ser um dos deuses egípcios. O leitor observa o duplo trabalho de Deus que, enquanto salva o povo de Israel, julga os egípcios. Conforme as pragas se sucedem uma após a outra, elas aumentam em intensidade destrutiva e, também, diferenciam com maior clareza os israelitas, que não são afetados pelas pragas, dos egípcios, duramente atingidos. O que culmina na décima praga com a morte dos primogênitos egípcios, durante a celebração da Páscoa pelos israelitas.

A primeira parte do livro atinge seu clímax, porém, em Êx 13.17—15.21, o relato da partida do Egito e da travessia do mar Vermelho. É aqui que Deus liberta Israel da escravidão e traz a morte para os egípcios. A travessia do mar Vermelho é a síntese da obra divina de salvação, pois num único e mesmo ato Deus traz a libertação dividindo o mar e também o julgamento fechando de novo as águas. Nesse evento, Deus se apresenta explicitamente pela primeira vez como o guerreiro divino (Êx 15.3). Sua atividade guerreira e o controle exercido sobre o mar estão contextualizados dentro da religiosidade do antigo Oriente Médio e polemizam contra paganismo.

Conforme indicado por Durham, os próximos capítulos (Êx 15.22—18.27) apresentam uma mudança de local. Israel move-se do Egito para o deserto. Essa localização permanecerá estável na narrativa até o final do Pentateuco. O movimento seguinte se dará na Terra Prometida com a conquista. Desde o início, um tema emerge como característica das narrativas do deserto, as reclamações e murmúrios do ingrato povo de Israel. Eles murmuram contra Deus, embora também vejam continuamente a evidência da presença de Deus com grande poder.

Deus dá a Israel a sua lei (19.1—24.18). Três meses depois de deixar o Egito, Israel chega ao Monte Sinai, um local onde permanece por quase dois anos. Sendo ainda mais preciso, o restante de Êxodo, todo o Levítico e a primeira parte de Números (até 10.11) passam-se no Sinai.

O primeiro evento de maior significação no Sinai foi a entrega da Lei. O relato começa com uma exibição impressionante da presença de Deus. Ele surge na montanha entre fumaça e fogo (Êx 19.16-19). A montanha se torna em espaço santo por causa de sua presença.

Moisés sobe o monte e recebe os Dez Mandamentos (Êx 20.1-17) como também o assim chamado Livro da Aliança (20.22—24.18). Sobre a importância desses documentos, ver a seguir "Mensagem teológica".

Deus ordena a Israel que construa o tabernáculo (25.1—40.38). Uma grande atenção é dedicada ao tabernáculo na narrativa do Êxodo. De fato, os leitores modernos acham freqüentemente essa seção altamente redundante, em especial a forma

como são narradas em detalhes as diretrizes de Deus para a construção do tabernáculo e a execução desses planos, usando a mesma linguagem padronizada para o comando e a realização. Essa é uma das chaves para a estrutura da terceira parte do livro. Ela também realça a importância do tabernáculo para a geração do deserto. Os detalhes são amorosamente desdobrados porque o tabernáculo era o símbolo primário da presença de Deus em Israel.

Assim, a seção se abre com uma solicitação dos materiais com que o tabernáculo será construído (Êx 25.1-9). A presença dos materiais preciosos no deserto só pode ser explicada como resultado dos denominados despojos dos egípcios (Êx 12.33-35). Desse modo, Deus providenciou os materiais para a sua própria casa.

A maior parte do restante do livro ocupa-se com as instruções para construir as várias partes do tabernáculo, suas mobílias e as vestes dos sacerdotes (Êx 25.10—31.18) e, também, com a narração detalhada da execução dessas ordens (35.1—40.38).

Gênero

Nesta seção, discutiremos o texto por inteiro e não suas partes. A totalidade de Êxodo é composta de vários tipos diferentes de literatura, incluindo narrativa, lei e poesia. Qual o melhor modo para se descrever o livro inteiro?

Assim como para a maior parte do Antigo Testamento, o rótulo genérico e primário dado a Êxodo é história profética ou teológica. A intenção do livro é informar seus leitores sobre os grandes atos de Deus no passado. Tal história é chamada de teológica ou profética em reconhecimento ao fato de ser uma história com a intenção particular de revelar a natureza de Deus através de seus atos. A narrativa histórica bíblica tem uma função teológica e didática, além da própria intenção histórica (v. Sternberg e Longman [1987], como também a introdução da presente obra sobre a historiografia bíblica).

Êxodo é um pouco diferente dos muitos outros livros de história na Bíblia por causa do papel importante que a lei desempenha em sua composição. Não está dentro do escopo deste volume discutir o importante trabalho que está sendo feito sobre a análise formal da lei (para discussão e bibliografia, v. Clark), mas nos deteremos apenas o suficiente para mostrar a integração entre a narrativa e os conteúdos legais do livro. A lei não é somente um apêndice ou uma parte separada do livro, mas ela flui dentro da história da redenção (v. a seção "Mensagem teológica", a seguir).

MENSAGEM TEOLÓGICA

Êxodo, conforme estamos vendo, narra os grandes eventos do êxodo, a libertação de escravidão egípcia, como também o início da peregrinação no deserto. Também são relatadas no livro duas das ocorrências mais importantes da peregrinação: a entrega da lei e a construção do tabernáculo. Todos os três eventos — êxodo, lei e tabernáculo — enfatizam uma verdade importante: Deus está presente em Israel como seu salvador e rei. Examinaremos agora cada um desses três momentos na história redentora de Israel para explorar o tema dominante da presença de Deus.

O êxodo do Egito

Seu significado. Pela importância do evento em si mesmo, assim como também por suas repercussões através do cânon, fica claro que o êxodo foi o maior ato divino de salvação no Antigo Testamento. Afinal de contas, os israelitas, o povo escolhido de Deus, estavam vivendo em condições opressivas no Egito. Eles eram tratados como escravos e explorados como trabalho barato. Há indicações no texto de que Israel havia esquecido Deus durante sua permanência no Egito, mas Deus não o tinha esquecido. Em especial, o Senhor se lembrava da aliança abraâmica (Gn 12.1-3;15;17), na qual prometera ao patriarca numerosos descendentes e uma terra para eles (12.1-3). Os israelitas chegaram originalmente no Egito em cumprimento àquela promessa, pois a permanência na Palestina ao tempo de Jacó e José teria resultado em morte e penúria, mas, na época narrada em Êxodo, a geração de egípcios existente não conhecia a José. Em meio a essas condições, Deus ergueu um libertador através de incríveis circunstâncias. Como acontece com freqüência no Antigo Testamento, Deus preservou a vida de seu libertador futuro em meio a um grande perigo durante sua infância (Êx 1; 2). Não apenas conservou a vida de Moisés, mas Deus agiu de tal forma que o menino fosse criado debaixo do nariz do próprio faraó (Êx 2.5-7). Deus usou Moisés para tirar Israel de sua escravidão egípcia.

O fato de ser Deus quem salva seu povo da escravidão pode ser constatado pelos relatos das pragas e da miraculosa salvação do exército de Faraó no mar. As dez pragas aumentam de intensidade e extensão para culminar na horrível cena final da morte dos primogênitos. Ao longo das pragas (mas começando explicitamente com a quarta), os israelitas são diferenciados com nitidez dos egípcios. Enquanto o território dos egípcios é mergulhado em trevas (a nona praga, Êx 10.21-29), "todos os filhos de Israel tinham luz nas suas habitações" (v. 23). De modo mais significativo, a diferenciação ocorre na décima praga, a morte dos primogênitos, um evento comemorado na celebração da Páscoa (Êx 12). Afinal, o faraó dá relutantemente sua permissão para Israel partir. Quando pela primeira vez Moisés abordara o faraó para solicitar sua permissão para a saída do Egito, o rei havia perguntado: "Quem é o SENHOR para que lhe ouça eu a voz e deixe ir a Israel?" (Êx 5:2). Depois da provação das pragas, o faraó soube que Deus estava presente em Israel e era soberano sobre tudo o que ocorria no Egito.

Entretanto, a permissão do faraó para deixar Israel partir fora dada com relutância, e logo ele voltou atrás, enviando seus carros de combate no encalço dos israelitas. Foi no mar que Deus manifestou sua presença poderosa de um modo apoteótico, o qual foi relembrado em cânticos tanto no momento da libertação (Êx 15) quanto depois (Sl 77). Sendo nesse momento que Deus se manifestou explicitamente como o divino guerreiro (Miller; Longman, 1982; Longman e Reid, 1995) pela primeira vez:

> O SENHOR é homem de guerra;
> SENHOR é o seu nome.
> Lançou no mar
> os carros de Faraó e o seu exército;
> e os seus capitães
> afogaram-se no mar Vermelho. (Êx 15.3,4)

Conforme mencionado acima, a libertação do êxodo foi um dos fatores que ajudaram a moldar a autocompreensão de Israel de que ele era o povo de Deus. A importância do evento é claramente percebida no modo como o tema do êxodo é constantemente reaplicado ao longo do Antigo Testamento e do Novo.

Realmente, esse grande ato de salvação se torna em essência o paradigma para as libertações futuras. Fato que fica muito claro quando os profetas predizem o cativeiro babilônico e a restauração final de Israel. Na mente dos profetas, o cativeiro babilônico vinha a ser um segundo cativeiro egípcio que seria seguido no final das contas por uma peregrinação pelo deserto de volta à Terra Prometida (e.g., Is 35.5-10; 40.3-5; 4.14-21; Os 2.14-16). Na realidade, tal restauração aconteceu depois do decreto de Ciro e sob a liderança de homens como Esdras e Neemias.

Em direção ao Novo Testamento. Que havia ainda mais por vir está sinalizado na abertura do evangelho de Marcos, que cita Isaías 40.3 como também Malaquias 3.1:

> Eis aí envio diante da tua face o meu mensageiro,
> o qual preparará o teu caminho;
> voz do que clama no deserto:
> Preparai o caminho do Senhor,
> endireitai as suas veredas. (Mc 1.2,3)

João Batista é apresentado, então, como o que veio preparar o caminho para o nosso Salvador. Jesus Cristo começou o seu ministério terrestre no deserto, e os evangelhos claramente mostram sua vida como cumprimento do êxodo.

O ato que deu início ao ministério de Jesus foi o seu batismo. Em analogia com a experiência do êxodo, o batismo é a travessia do mar Vermelho por Jesus (cf. 1Cr 10.1-6). Não surpreende, portanto, que Jesus percorra o deserto, onde suporta quarenta dias (correspondentes aos quarenta anos de peregrinação no deserto) de tentação (Mt 4.1-11). Notavelmente, as três tentações se relacionam por completo às tentações com as quais Israel se confrontou no deserto. Enquanto Cristo resistiu à tentação, Israel cedeu diante dela. As respostas de Jesus a Satanás confirmam a analogia, pois todas são tomadas das falas de Moisés registradas em Deuteronômio (8.3; 6.13; 6.16), nas quais ele previne Israel para não se comportar como havia feito no deserto. Jesus, assim, demonstra a seus seguidores que ele é precisamente obediente onde os israelitas foram rebeldes.

O próximo episódio importante, que combina com as tentações no deserto do evangelho de Mateus, é o Sermão da Montanha. O fato de Mateus localizar o sermão em uma montanha chama a atenção do leitor, pois em Lucas o sermão é feito em uma planície (Lc 6.17). Embora uma harmonização seja possível entre os dois relatos, a localização num monte sugere uma íntima conexão entre o sermão de Jesus, com seu foco na lei, e a outorga da lei no monte Sinai.

Muitos outros paralelos podem ser encontrados entre a experiência do êxodo israelita e o ministério terrestre de Cristo (Stock, Dennison), mas todos culminam com sua Paixão. Jesus foi para a cruz durante o tempo da Páscoa (Mt 26.19; Mc 14.16;

Lc 22.13). Em essência, ele se tornou o cordeiro da Páscoa que morre em lugar de outros (1Co 5.7).

Assim, em certo sentido, Cristo cumpriu o êxodo durante o seu ministério na terra. Em outro sentido, os cristãos hoje enfrentam a vida como uma travessia pelo deserto, encarando o futuro como o descanso que se espera ao término do êxodo (Hb 3.7—4.13), a entrada na Terra Prometida (o céu).

O monte Sinai — a lei de Deus *(Êx 19- 24)*

O significado da Lei. Deus fez sua presença como Salvador conhecida entre os israelitas durante o êxodo e, em particular, na travessia do Mar Vermelho. Conforme os israelitas deixaram a terra de sua escravidão e foram para a Terra Prometida, Deus continuou estando presente entre eles. Talvez a mais importante ocorrência isolada durante a viagem aconteceu apenas três meses depois de sua partida, quando eles chegaram ao monte Sinai. Aqui, Deus novamente deu a conhecer sua presença poderosa aos israelitas, à medida que lhes revelou sua vontade por meio da lei.

O episódio que precede a entrega da lei enfatiza a santidade de Deus e o pecado do povo (Êx 19). Deus se revelou entre nuvens, fogo e fumaça. A montanha se tornou um lugar sagrado por causa de sua presença. O povo foi ordenado a preparar-se cerimoniosamente para um encontro com Deus, e permitiu-se que apenas Moisés e Arão se aproximassem da montanha.

Deus se encontrou com Israel no Sinai a fim de entregar-lhe a sua lei, a expressão escrita de sua vontade para a vida coletiva e individual dos israelitas. Embora seja fácil pensar a lei como uma entidade isolada, é crucial reconhecer que a lei foi dada dentro do contexto da aliança. M. Kline observou corretamente que Êxodo 19—24 está na forma de um tratado de aliança. O prólogo histórico (Êx 20.2) identifica o autor da lei como aquele que salvou o povo por sua graça. Assim, a lei, como encontrada em Êxodo 20—24, não é tanto a base da relação divino-humana durante o período do Antigo Testamento, mas sim o guia de sua manutenção. Não é a chave do estabelecimento de uma relação com Deus, mas antes a fórmula para sua continuação e prosperidade. De fato, a outorga da lei é histórica e canonicamente cercada pelos atos graciosos de Deus, aqueles presenciados antes do êxodo (e que aconteceram sob a base da aliança abraâmica) e os esperados com a conquista e posse da Terra Prometida.

A própria lei pode ser dividida em duas partes: os Dez Mandamentos e o Livro da Aliança. Os Dez Mandamentos são entregues em primeiro lugar (Êx 20.3-17) e possuem a forma de um discurso direto ao ouvinte ou leitor. Eles abrangem os fundamentos da relação divino-humana (do primeiro ao quatro), como também os da relação humano-humano (os últimos seis). As várias leis que compõem o Livro da Aliança (nome proveniente de Êx 24.7) derivam dos princípios mais básicos enunciados nos Dez Mandamentos. Elas detalham os Dez Mandamentos para a situação cultural e histórico-redentora do povo de Deus no período do Êxodo. Por exemplo, a lei sobre o boi escorneador (Êx 21.28-36) é uma especificação do sexto mandamento para uma sociedade agrária, e Êxodo 23.10-13 detalha mais completamente o quarto mandamento relativo ao sábado.

Em direção ao Novo Testamento. Tentativas, como as do movimento chamado teonomia, de impor as leis e penalidades encontradas no Livro da Aliança para a sociedade contemporânea (Bahnsen, Rushdoony) são ilógicas e perigosas (Longman, 1990). Elas simplesmente não levam em conta as diferenças culturais e, mais importante, histórico-redentoras entre o Antigo Testamento de Israel e a sociedade contemporânea. Infelizmente, a teonomia é atraente a muitos cristãos, particularmente nos círculos reformados e pentecostais, que olham com horror para a secularização da sociedade e desejam uma influência cristã mais poderosa.

A lei continua relevante hoje, no entanto, conforme os princípios por trás das várias estipulações sejam sintetizados de um modo geral nos Dez Mandamentos. O cristão não recebeu uma especificação legal do Novo Testamento paralela às linhas do Livro da Aliança ou de outra lei codificada no Pentateuco. O cristão deve refletir a respeito dos assuntos éticos contemporâneos tendo os Dez Mandamentos como guia. Como aplicar o mandamento "não furtarás" à pirataria eletrônica? Como aplicar o mandamento "não matarás" à pílula abortiva? Às armas nucleares?

O Novo Testamento, naturalmente, não é destituído de comentários sobre a lei. Jesus mostrou que ele é o próprio Deus à medida que aprofundou nossa compreensão da lei em seu Sermão da Montanha (Mt 5—7). Certamente a novidade mais surpreendente no Novo Testamento acerca da lei é que Jesus Cristo livrou os seus seguidores da maldição da lei (Rm 7). Assim, a lei, que nunca fora o meio para uma relação com Deus, transforma-se para o cristão num guia da vontade de Deus em sua vida.

O tabernáculo — Deus habita entre seu povo *(Êx 25- 40)*

O significado do tabernáculo. A última seção (Êx 25—40) é reservada principalmente para uma exposição sobre o tabernáculo. O tabernáculo foi a habitação terrestre de Deus durante o período de Moisés a Davi. Sendo sua habitação, o tabernáculo enfatiza a presença de Deus entre o seu povo, continuando um tema que percorreu todo o livro de Êxodo.

Para se compreender a significação do tabernáculo, é bom relembrar o que levou à sua construção. Quando inicialmente Adão e Eva foram criados, não havia nenhuma necessidade de encontrar-se com Deus em um local especial. Eles se reuniam com Deus em qualquer lugar no Jardim do Éden. Porém, a queda causou uma alienação fundamental entre Deus e suas criaturas, de forma que elas já não poderiam entrar facilmente em sua presença. Após a queda, as pessoas conseguiam ficar diante do Senhor, mas apenas em locais especiais para isso. Durante o período dos patriarcas, foram construídos altares de forma que a adoração pudesse ser administrada pelo líder da família (Gn 12.8; 13.18). No tempo do Êxodo, porém, o povo de Deus não era mais uma família numerosa, mas sim uma poderosa nação. Assim, devido à situação histórico-redentora e à condição sociológica dos israelitas, Deus ordenou a Moisés que construísse um tabernáculo de forma que ele, o Senhor, pudesse estar próximo durante sua adoração.

O tabernáculo tinha a forma de uma tenda nômade. Era possível desmontar, embalar e levá-lo ao próximo local. A mobilidade era necessária em razão do povo de

Deus estar vagando no deserto e não fixado na terra. A transição do tabernáculo para o templo, uma habitação permanente para Deus, teria lugar apenas quando a conquista da terra estivesse completa, ao tempo de Salomão (1Rs 6—8).

Durante o período do Sinai até Salomão, o tabernáculo serviu como a habitação terrestre de Deus. Era o lugar para o qual o seu povo iria a fim de encontrar-se com o Senhor. Enquanto lugar da especial presença de Deus, o tabernáculo era chão santo. A localização, o projeto arquitetônico, o material de construção e a acessibilidade do tabernáculo realçavam o fato de que um Deus santo habitava no meio do povo israelita.

Quando Israel acampava durante a peregrinação pelo deserto, o tabernáculo era montado no centro do acampamento. Cada tribo possuía sua posição ao redor dele. O centro do acampamento, de acordo com a tradição do antigo Oriente Médio, era o lugar da tenda do rei. Considerando-se que Deus era o rei de Israel, sua tenda adequadamente se encontrava no centro. Quando a tenda era desarmada e Israel se punha em marcha, a arca, localizada no Santo dos Santos do tabernáculo, liderava a marcha, da mesma maneira que um rei do Oriente Médio conduziria o seu exército em batalha.

O projeto do tabernáculo também indicava a presença do Deus santo no meio de Israel. A área do tabernáculo era dividida em diferentes partes: por exemplo, um átrio (Êx 27.9-19), um Santo Lugar e o Santo dos Santos (26.31-35). Conforme analisado mais abaixo, havia gradações de santidade à medida que se aproximasse do tabernáculo e entrasse em suas diferentes partes. Fora do acampamento de Israel era o reino dos gentios e impuros. Quando um israelita ficasse ritualmente maculado, ele ou ela deveria ir para fora do acampamento por um certo período de tempo. O próprio acampamento era cercado pela presença de Deus e era onde todos os israelitas em aliança com o Senhor habitavam. No entanto, somente aos levitas era permitida a aproximação à área imediatamente adjacente ao tabernáculo. Eles eram mantidos separados para o serviço especial do Senhor. Atravessando o pátio em direção ao Santo Lugar e chegando finalmente ao Santo dos Santos, ficava-se cada vez mais próximo da presença de Deus, e o chão tornava-se progressivamente mais santo. Isso era visível pela qualidade dos materiais do tabernáculo, como também por sua acessibilidade.

Havia uma correlação entre a proximidade do Santo dos Santos, onde a arca era mantida, e a preciosidade dos materiais usados na construção do tabernáculo. A gradação podia ser observada em primeiro lugar nas quatro cobertas do tabernáculo. A cortina externa, mais funcional, era uma coberta de couro (Êx 26.14). Exposto aos elementos, esse material impermeável era uma cobertura externa perfeita para o tabernáculo. Além disso, camadas de peles de carneiros tingidas de vermelho (v. 14) e pelos de cabra (v. 7) também serviam para proteger os conteúdos da construção. A cortina interna era uma cuidadosa e intrincada peça artística "de linho retorcido, estofo azul, púrpura e carmesim; com querubins" (v. 1). Essa cortina podia ser vista pelo lado de dentro do tabernáculo. Sua cor celeste e a presença das criaturas divinas demonstram que o tabernáculo era considerado o céu na terra. Assim, o material mais próximo da arca era o mais precioso que havia.

Esse princípio também é confirmado pelo emprego dos materiais metálicos (Haran). No pátio externo, encontram-se materiais menos preciosos como bronze e

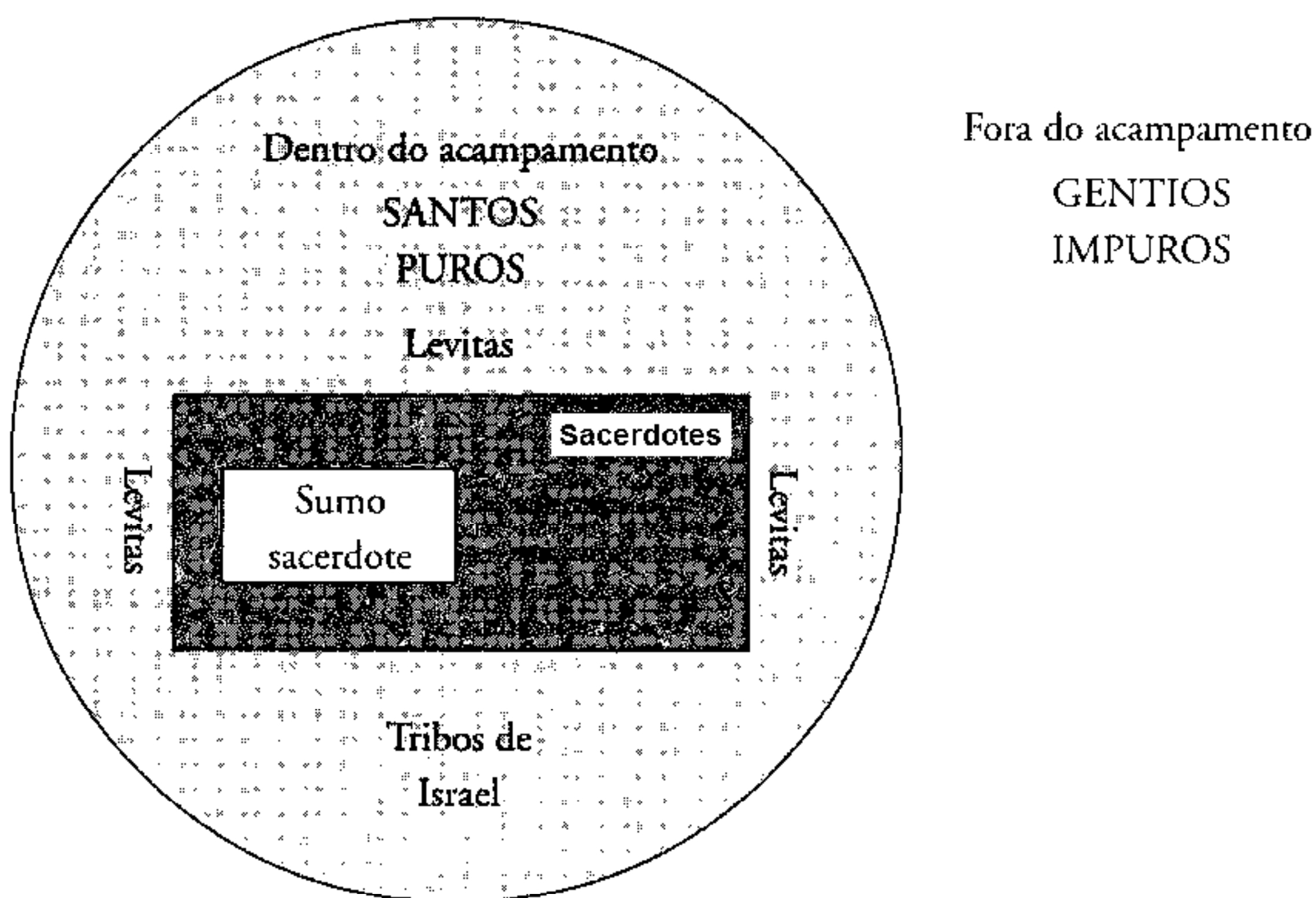
prata (Êx 27.9-19). No próprio tabernáculo, ouro e até mesmo o mais precioso "ouro puro" são utilizados para construir a mobília do tabernáculo (a arca [Êx 25.10-22], a mesa [25.23-30] e o candelabro [25.31-40]).

Portanto, os próprios materiais do tabernáculo simbolicamente representam o fato de que um Deus santo mora entre o seu povo. Recorrer a abordagens mais fantásticas e alegóricas para entender a função simbólica do tabernáculo (Keine, Soltau), além de desnecessário, é totalmente absurdo.

Por último o princípio de acessibilidade ao tabernáculo e ao Santo dos Santos também demonstra a presença de Deus junto a Israel. Há círculos de santidade envolvendo o tabernáculo:

Figura 2
Círculo de santidade no tabernáculo

Dentro do acampamento
SANTOS
PUROS
Levitas
Sacerdotes
Sumo sacerdote
Levitas
Levitas
Tribos de Israel

Fora do acampamento
GENTIOS
IMPUROS

Fora do acampamento era o reino dos gentios e impuros. Não havia nenhuma qualificação especial requerida a eles nesse espaço. No entanto, apenas os que estavam em aliança com Deus e eram ritualmente puros tinham permissão para entrar no acampamento. Somente aos levitas, que foram especialmente consagrados ao serviço do Senhor, era permitido montar suas tendas ao redor do tabernáculo, cercando assim o local. Em outras palavras, os levitas serviam para separar o tabernáculo do resto do acampamento. Entretanto, mesmo à maioria dos levitas não era permitido oficiar perto do tabernáculo. Esse serviço era restrito a uma família de levitas, os descendentes de Arão. Além disso, o lugar mais santo de todos, o santuário interno do tabernáculo onde a arca era mantida, possuía a máxima restrição de todos os espaços. Apenas o atual sumo sacerdote poderia entrar, e só uma vez por ano — no Dia da Expiação (Lv 16).

Assim, uma variedade de indicações mostrava que o tabernáculo era a casa terrestre de Deus. Isso revelava aos israelitas que Deus estava com eles em sua jornada pelo deserto e em seu estabelecimento na Terra Prometida.

Em direção ao Novo Testamento. Como um símbolo da presença de Deus em Israel, o tabernáculo realizou uma importante função na vida e religião do povo de Deus. Porém, foi uma instituição provisória. Sob Salomão, o tabernáculo foi substituído pelo templo. Agora que o povo de Deus era morador permanente na terra, a habitação de Deus assumia a forma de uma casa em substituição à tenda de um nômade. Todos os símbolos do Antigo Testamento para a morada terrena de Deus eram, no entanto, provisórios e temporários. Todos eles apontavam para o futuro e antecipavam a vinda de Jesus Cristo, o próprio Filho de Deus, que "se fez carne e habitou entre nós" (Jo 1.14). Enfim, o tabernáculo e o templo, que representavam o céu na terra, aguardavam a união entre o céu e a terra na Nova Jerusalém (Ap 21—22).

Levítico é a terceira parte do Pentateuco. Os capítulos finais de Êxodo, que enfocam a construção do tabernáculo (Êx 25–40), orientaram naturalmente a abertura de Levítico, a qual descreve vários sacrifícios executados no Santo Lugar (c. 1—7). O nome Levítico vem da *Septuaginta* por intermédio da *Vulgata* e destaca seu assunto principal. A palavra significa "relativo aos levitas" e, embora essa tribo como tal não seja enfatizada no decorrer do livro, a questão sacerdotal torna o título apropriado. O título em hebraico, semelhante aos dos outros livros do Pentateuco, deriva das palavras iniciais do livro. Levítico é então *wayyiqrā*, "e ele chamou".

Levítico é com freqüência visto pela igreja como irrelevante para os dias de hoje. Nos poucos casos onde é considerado significativo, usa-se uma interpretação alegórica como "ponte" entre a época do Antigo Testamento e o presente. Contudo, um estudo cuidadoso dos seus conteúdos revelará a sua rica contribuição à nossa compreensão de Deus e da história da redenção sem o recurso da alegoria.

CONTEXTO HISTÓRICO

A composição de Levítico relaciona-se integralmente à composição de todo o Pentateuco. Os comentários seguintes devem ser remetidos à discussão mais ampla encontrada nas páginas 39-48 desta obra.

Em meio às incertezas a respeito da análise das fontes do Pentateuco, a maioria dos estudiosos críticos concorda sobre o caráter e a escopo do documento P. Portanto, não é surpresa que virtualmente todo o Levítico seja atribuído a P. Afinal de contas, seu conteúdo gira em torno de questões sacerdotais de culto e lei; até mesmo as poucas seções narrativas (Lv 8—10, 16) referem-se a questões sacerdotais.

Os estudiosos críticos, entretanto, ainda suscitam questões sobre até que ponto P, um documento tardio, utilizou fontes primitivas. O assim chamado Código de Santidade, caps. 17—27, é um bom exemplo de uma fonte primitiva absorvida pelo documento Sacerdotal. Esses capítulos combinam-se pela estrutura e conteúdo, e por isso muitos eruditos acreditam que eles eram, na origem, uma composição independente. Na verdade, muitos consideram que as únicas contribuições originais de *P* são as raras seções narrativas (8—10, 16, descritas por Wenham, p. 7). Porém, o consenso da crítica, retomando Julius Wellhausen, é o de que *P* é pós-deuteronômico e, portanto, josiânico (séc. VII a.C.) não antes dessa época (Levine, p. xxviii-xxix). Uma abordagem menos radical, mas ainda pouco tradicional é apresentada por Kaufmann ao defender que Levítico é P, mas que P não é nem pós-exílico nem pós- deuteronômico, mas não vai tão longe a ponto de afirmar que P é mosaico.

Para uma defesa da visão tradicional da composição de Levítico, veja a discussão acima (p. 45-48). Embora nunca se afirme que Levítico tenha sido escrito por Moisés, as evidências internas de que seus conteúdos foram mediados por ele ao povo são bastante fortes. O livro inicia com a frase "chamou o SENHOR a Moisés" (Lv. 1.1), e a expressão "disse o SENHOR a Moisés" (acrescentada em algumas ocasiões por "e a Arão") é recorrente em muitos pontos de transição no texto (p. ex., Lv. 4.1; 5.16; 6.1, 8, 19, 24; 11.1; 12.1; 13.1; 14.1, 33; 15.1; 16.1; 19.1; 20.1; 21.1; 24.1; 27.1, entre outras passagens). Não existe nenhuma indicação clara de que Levítico contenha os recentes materiais pré-exílicos ou pós-exílicos (contudo, ver Levine, p. xxix-xxx, para um ponto de vista contrário).

ANÁLISE LITERÁRIA

Gênero

A grande proporção da lei em Levítico não deve obscurecer o fluxo narrativo do livro. O episódio inicial localiza a cena na tenda da congregação, onde Moisés ouve a voz de Deus instruindo-o sobre como os Israelitas deveriam agir. Todas as leis do livro possuem essa linha narrativa.

Também existem no livro, embora curtas, narrações não legislativas (c. 8—10, 16). Tudo isso indica que Levítico é uma continuação do gênero do Pentateuco como um todo, ou seja, primariamente uma história instrutiva. Pretende-se informar o leitor sobre o que ocorreu no passado, no caso oferecendo o contexto histórico para a lei. Na realidade, como Davi Damrosch apontou: "o relato existe em função das leis que ele estrutura" (p. 66).

Estrutura

Levítico pode ser resumido da seguinte forma:

I. Leis sacrificiais (Lv 1.1—7.38)
    A. Instrução para a expiação (1.1—6.7)
        1. A lei do holocausto (1)
        2. A lei da oferta de cereais (2)
        3. A oferta da comunhão (3)
        4. A lei da oferta pelo pecado (4.1—5.13)
        5. A lei da oferta pela culpa (5.14—6.7)
    B. Instruções aos Sacerdotes (6.8—7.38)
II. Narrativa sacerdotal (8.1—10.20)
    A. O início formal do sacerdócio (8.1—9.24)
    B. Os limites no sacerdócio – Nadabe e Abiú (10)
III. Leis para proteger a pureza ritual (11.1—16.34)
    A. Os animais que se devem comer e os que não se devem comer (11)
    B. A purificação da mulher depois do parto (12)
    C. As leis acerca da lepra (13—14)

1. Julgando a doença (13)
2. Purificando a doença (14)

D. Imundícias do homem e da mulher (15)

E. O Dia da Expiação (16)

IV. Código de santidade (17—27)

A. As leis (17.1—24.23)
1. A proibição de comer sangue (17)
2. Casamentos ilícitos (18)
3. A repetição de diversas leis (19—20)
4. Leis acerca dos sacerdotes e sacrifícios (21—22)
5. As festas solenes do Senhor (23)
6. A lei do tabernáculo [a lei acerca das lâmpadas] (24.1-9)
7. A pena do pecado de blasfêmia (24.10-23)
8. O ano sabático (25)

B. Bênçãos e maldições (26)
1. A recompensa da obediência (26.1-13)
2. O castigo da desobediência (26.14-46)

C. Ofertas ao Senhor (27)

Estilo

A única característica mais evidente do livro é a sua estrutura clara e simples. A elevada ocorrência de lei e rituais torna necessária uma apresentação direta. A proposta do livro é fornecer diretrizes aos sacerdotes e leigos sobre o comportamento apropriado na presença de um Deus santo, então a ênfase recai na objetividade da informação, não em jogos literários sutis ou artificiais.

Conseqüentemente, Levítico está entre os menos literários livros do Antigo Testamento (contrariando Damrosch). Tal julgamento não é um demérito para o livro, pois ele não pretende estimular a imaginação estética do leitor no mesmo nível proposto por outros livros bíblicos. Seu interesse para o público original, bem como para o leitor contemporâneo, encontra-se em outro ponto, por exemplo, em suas ramificações teológicas.

MENSAGEM TEOLÓGICA

O contexto do Antigo Testamento

A santidade de Deus. A maior parte de Levítico contém leis e rituais a respeito da adoração formal de Israel. Entre outros tópicos, existe uma descrição do rito sacrificial e leis que dizem respeito à dieta e à pureza sexual. Antes que os detalhes gerem confusão, é importante discernir, por debaixo de todas as leis e os principais conceitos de pureza e limpeza, a doutrina central do livro, ou seja, a de que Deus é santo. Como motivação por trás das várias ordens permanece a declaração divina: "Eu sou o SENHOR, vosso Deus" (Lv 18.2,4,5; 19.3-4,10; 20.7). Além disso, Deus

não está somente presente, ele é santo: "portanto, vós sereis santos, porque eu sou santo" (11.45; ver também 19.2; 20.26).

Levítico ensina, desse modo, que Deus está separado do mundo existente, e que somente os que também são libertos da mácula do pecado são permitidos na sua presença.

Nas páginas seguintes, observaremos como isso funciona nas três principais áreas de Levítico: o sistema sacrificial, o sacerdócio e a pureza. Embora essa não seja uma análise exaustiva de todos os conteúdos de Levítico, ela nos dará uma indicação da mensagem teológica global do livro.

O sistema sacrificial. Levítico começa com uma longa explanação do sacrifício (c. 1—7). Semelhante ênfase no sacrifício não surpreende, uma vez que é a atividade mais importante de adoração formal durante a época do Antigo Testamento. O que impressiona, a partir da nossa perspectiva contemporânea, é o pouco interesse em explicar o sentido ou o significado do ritual: o foco está na descrição. Aparentemente, o sentido do ritual era compreendido pelo público, lei e sacerdócio originais, e tudo o que se precisava lembrar era o próprio procedimento. Por sorte, agora podemos deduzir o significado do sacrifício em sua totalidade e dos sacrifícios específicos através do simbolismo dos procedimentos e de seu uso na adoração.

O exame dos sacrifícios específicos, descritos a seguir, conduz a uma interpretação pactual do sacrifício em Israel. O pacto refere-se à aliança que existe entre Deus e o seu povo. Esse pacto relaciona-se ao sacrifício de três modos. Em primeiro lugar, veremos que o sacrifício é uma *oferta* por parte do adorador em nome do pacto com o Senhor. Segundo, diversos sacrifícios incluem uma noção de *comunhão* ou companheirismo entre os membros do pacto. Por último, e talvez mais importante, o sacrifício desempenha um papel importante na cura das fraturas ocorridas na relação pactual. Essa função é descrita com freqüência pelo termo teológico "expiação". Gordon Wenham (p. 26) ilustra essa última função com o seguinte diagrama:

Tabela 2
Sacrifício e Expiação

Quando o pacto era quebrado por certos tipos de ofensas, os israelitas arrependidos podiam buscar o perdão de Deus oferecendo um substituto para pagar pelo seu pecado. Desse modo, o sacrifício servia como um meio divinamente sancionado para restabelecer a relação pactual.

O sacrifício, portanto, relaciona-se intimamente ao dominante conceito teológico da santidade de Deus. Deus é santo e não pode tolerar a presença do pecado e da impureza. O sacrifício é um modo de tornar o profano puro de novo e restabelecer a comunhão na presença de Deus. Ele permite ao impuro, que foi apartado da presença do Senhor, retornar uma vez mais ao reino do sagrado.

Como veremos, o sacrifício é com freqüência, mas não sempre, focado no sangue da vítima. Alguns estudiosos críticos consideram tal fato uma interpretação mágica do sacrifício, enquanto certos leitores evangélicos do Antigo Testamento parecem ter essa mesma concepção ao insistirem na tradução "sangue" em vez do seu referente simbólico: a morte. É a morte da vítima sacrificial que torna o rito efetivo, e a manipulação do sangue destaca a morte que troca de lugar com o pecador que a oferece.

O holocausto (c. 1). O nome em português desse sacrifício vem diretamente da tradução grega; o termo em hebraico significa "ascendente" (*'ōlâ*) e deriva do fato de que o aroma perfumado do sacrifício sobe aos céus em forma de fumaça.

O adorador devia levar aos sacerdotes um animal puro e prepará-lo para o sacrifício. Pode ter havido mais de uma razão para a exigência de um animal puro, mas com certeza não se permitia a ninguém oferecer um animal deformado, passando, assim, pela forma do sacrifício sem pagar qualquer valor real.

O objetivo do sacrifício, porém, não era empobrecer ninguém. Na realidade, a lei permitia a substituição por formas menos dispendiosas de sacrifício, muito provavelmente de acordo com a condição econômica do adorador:

Gado (1.3-9)
Carneiros e cabritos (v. 10-13)
Pássaros (v. 14-17)

A oferta do holocausto foi um sacrifício concebido como expiação dos pecados. Aqui é usado o termo técnico "fazer expiação por" (*kippēr*) (Lv 1.4). Existe um debate acerca da etimologia deste termo que é aplicável a mais de uma forma de sacrifício. Enquanto alguns relacionam o termo ao verbo "resgatar" (*kōper*), outros o associam a *Akkadian* "limpar" (*kuppuru*; ver a discussão em Wenham, 1979, p. 28). Embora a tendência de Levine seja por esse último, ele está correto ao afirmar que o sentido e a significação do termo assumiram força técnica no contexto de Levítico. Para uma análise técnica completa, ver Kiuchi, p. 87-109.

Em defesa adicional da função expiatória desse sacrifício, o rito de colocar uma mão sobre a cabeça da vítima sacrificial é interpretado de forma correta como um ato de identificação entre o adorador e a vítima antes dela ser morta.

O sacrifício, no entanto, também era um presente a Deus. Com exceção da pele que ia para os sacerdotes (Lv 7.8), todo o sacrifício era queimado e dedicado ao Senhor.

A holocausto era provavelmente o sacrifício que ocorria com mais freqüência, embora ele fosse muitas vezes feito em associação com os dois descritos a seguir (Êx 29.38-41; Nm 6.11-12; 28.2-8; 2Cr 29.20-24).

A oferta de cereais (Lv 2; 6.14-23). A oferta de cereais obtém seu nome de seu ingrediente principal, a flor de farinha. Dois outros componentes são azeite e incenso. Apenas uma pequena porção da farinha e do azeite era misturada com todo o incenso e queimado em honra ao Senhor. O incenso proporcionava um aroma agradável ao sacrifício, mas era separado do restante da farinha e azeite doados aos sacerdotes para a sua alimentação.

Esse sacrifício enfatiza a função de oferta mencionada acima. De fato, como é freqüentemente apontado, o termo "oferta de cereais" (*minḥâ*) pode ser e é muitas vezes traduzido por "tributo" (p. ex., Jz 3.15,17-18; 2 Sm 8.6; 1Rs 4.21). Essa oferta era um presente dedicado ao soberano Senhor do pacto, sendo muitas vezes realizada em conjunto com o holocausto que o precedia (Êx. 29.40-41; Nm 15.1-10; 28.5-8). A descrição do sacrifício é dividida em três subcategorias:

Oferta de cereais crus (2.1-3)
Oferta de cereais assados (v. 4-10)
Outros tipos de oferta de cereais (v. 11-16)

A oferta da comunhão (Lv 3; 7.11-38). O termo hebraico para esse sacrifício (*šᵉ lāmîm*) vem da popular palavra hebraica que significa "paz" (*šālôm*), assim muitas traduções referem-se a ela como "oferta de paz". A retribuição recíproca, "*oferta da comunhão*", fundamenta-se no fato de que nesse sacrifício predomina o companheirismo tanto entre o adorador e Deus quanto entre os próprios adoradores.

O termo "paz" tem uma significação de pacto definida nas Escrituras, denotando o "todo" da relação que existe entre os membros do pacto. A refeição compartilhada que é o resultado desse sacrifício é uma celebração do pacto. Cada um adquire um pedaço da oferta: o Senhor (Lv 3.3-4), o sacerdote (7.28) e os adoradores.

Apesar da função de oferta do sacrifício ser acentuada, não devemos omitir o fato de que o sacrifício é uma oferta e um ato de expiação. Este pode ser visto no ritual de colocar as mãos sobre a cabeça do animal sacrificado (Lv 3.2).

Como os dois capítulos anteriores, este também pode ser subdividido em três partes, descrevendo as diferentes formas que o sacrifício pode tomar. O adorador pode oferecer qualquer um dos seguintes animais:

Gado (3.1-5)
Carneiro (v. 6-11)
Cabritos (v. 12-17)

A oferta pelo pecado (Lv 4.1—5.13; 6.24-30). A oferta pelo pecado (*ḥaṭṭā' at*, ver Kiuchi), algumas vezes chamada de oferta pela purificação, obviamente tem a ver com a remissão do pecado. Como já visto, porém, esse não é o único sacrifício com função expiatória. A distinção aqui se refere ao fato de ser destinado aos que pecaram de forma não intencional. Alguns exemplos de pecados não intencionais podem ser encontrados em 5.1-6 e uma distinção entre pecados não intencionais e "arbitrários" pode ser verificada em Números 15.22-31.

O tipo de sacrifício no caso depende do *status* do ofensor. Em escala decrescente, o sacrifício é para:

O sacerdote (4.3-12)
A comunidade israelita (v. 13-21)
O líder da comunidade israelita (v. 22-26)
O israelita leigo (v. 27-35)

A oferta pela culpa (Lv 5.14—6.7; 7.1-10). Essa oferenda tem muito em comum com a oferta pelo pecado. Os casos referidos à primeira, no entanto, são restritos as ofensas contra as "coisas de Deus", quer dizer, as *sancta* [as coisas sagradas] (Milgrom). Esse sacrifício exige um pagamento adicional de vinte por cento como oferta pela culpa. Essa característica levou Milgrom e Wenham a denominar esse sacrifício de "a oferta pela reparação".

Sacerdócio. Além do sacrifício, o sacerdócio é uma preocupação central do livro. O nome Levítico parece indicar, de fato, a sua forte ênfase no sacerdócio. Grande parte do livro é de instrução aos sacerdotes, ou então de como os leigos devem se relacionar com aqueles. As breves seções narrativas enfocam a ordenação do sacerdócio e apresentam um esboço sobre os perigos inerentes ao sacerdócio.

Embora seja verdade que uma completa compreensão da teologia do sacerdócio deva considerar muito do Antigo Testamento, Levítico fornece o cerne da informação necessária ao nosso entendimento do assunto.

Em primeiro lugar, o ensino sobre o sacerdócio em Levítico enfatiza o tema global da santidade de Deus. Afinal de contas, os sacerdotes passam muito tempo na presença do Santíssimo. Como resultado, boas parte de seu comportamento orienta-se para o fato de que eles também devem ser santos.

Isso pode ser visto na sua ordenação (Lv 8). A cerimônia da ordenação separou Arão e seus filhos para o serviço especial ao Senhor. A investidura em trajes sacerdotais assim como a unção com óleo identifica-os com o tabernáculo, que é um lugar reservado para a presença da santidade de Deus (Kline). Eles também oferecem sacrifícios para expiarem os seus pecados. Desse modo, eles próprios se tornam santos.

Depois da ordenação, os sacerdotes, então, iniciam o serviço de proteger a santidade do acampamento através do sacrifício (Lv 1—7; 9). Levítico também adverte os sacerdotes de que eles devem ser muito rígidos no seu comportamento na presença de um Deus Santo. Quando os dois filhos de Arão, Nadabe e Abiú, ofereceram "fogo estranho" perante o Senhor (Lv 10), eles foram imediatamente consumidos pelo fogo, e Deus proclamou:

> Mostrarei a minha santidade
> naqueles que se cheguem a mim
> e serei glorificado
> diante de todo o povo (10.3)

Muitas das leis em Levítico foram dirigidas aos sacerdotes de modo que eles pudessem preservar a sua santidade (Lv 21—22). Também fazia parte das suas obrigações ensinar a lei aos Israelitas (2Cr 17.7-9) e, assim, proteger a santidade de Deus no acampamento. Como disse Deus a Arão, em Levítico 10.11, "ensinardes aos filhos de Israel todos os estatutos que o SENHOR lhes tem falado por intermédio de Moisés".

Assim, em poucas palavras, podemos resumir a função principal do sacerdócio de acordo com Levítico: eles deviam proteger a santidade de Deus no acampamento.

Pureza. Uma preocupação principal das leis de Levítico está relacionada com a pureza cultual, também conhecida como purificação. Dieta (c. 11), parto (c. 12), doenças de pele e mofo (c. 13-14), e impurezas (c. 15) são alguns entre os muitos tópicos tratados no livro com relação à purificação.

Deus estava presente com Israel, a pureza do acampamento tinha que ser mantida. Essas leis indicavam a Israel e aos guardiões da santidade de Deus, os sacerdotes, como manter o acampamento puro.

No centro do acampamento estava o tabernáculo, no qual a arca, o símbolo máximo da presença de Deus, era mantida. A partir desse ponto, havia níveis diferentes de santidade representados, entre outras coisas, pela exclusão de certas classes de pessoas (v. Fig. 2, p. 71).

Qualquer um podia morar fora do acampamento: era o reino dos impuros e dos gentios. Somente os israelitas eram autorizados a morar no acampamento. Os levitas funcionavam como um anteparo entre o acampamento em geral e o tabernáculo, enquanto apenas aos sacerdotes era permitido entrar no tabernáculo propriamente dito. Levítico 16 fala da única vez ao ano em que o sumo sacerdote poderia sozinho ir ao lugar mais santo de todos para executar um rito de expiação.

O ponto em discussão aqui, porém, diz respeito à distinção entre o puro e o impuro. O sacerdote era responsável por diferenciar os dois e saber quem poderia morar no acampamento e quem deveria ficar fora do acampamento para não ofender a Deus.

Muitas explicações têm sido oferecidas sobre a razão por trás das leis de pureza em Levítico. Uma interpretação favorita é que Deus estava protegendo a saúde do povo de Israel através dessas leis. Ele os estava protegendo, por exemplo, dos defeitos de nascença decorrentes do incesto pelas leis em Levítico 18 e 20. Assim como os defendia de doenças através das leis *kosher* em Levítico 11. Embora possa haver alguma verdade nessa abordagem, ela não fornece uma razão holística para interpretar as leis. Algumas das comidas não são insalubres. Entre outros motivos (Wenham, p. 166-7), o fato de Jesus Cristo declarar tais alimentos puros indica que, neste ponto, está em jogo mais do que higiene.

Uma segunda interpretação comum dessas leis centra-se no esforço divino em manter Israel longe da idolatria. Porém, nem tudo da lei pode ser explicado assim. Talvez o símbolo de animal mais poderoso em Canaã naquele período fosse o touro, que os adoradores de Baal adotavam para simbolizar seu ídolo. Aceita semelhante interpretação do culto israelita, seria difícil entender porque o touro não foi banido de Israel.

Gordon Wenham presta grande ajuda em sua discussão dessas leis (p. 18-25; 166-77). Ele baseia a sua compreensão na obra da antropóloga Mary Douglas e em sua afirmação de que "sagrado significa mais do que a separação para o serviço divino. Significa inteireza e perfeição" (Wenham, p. 23). Assim, aqueles animais que estão em conformidade com a ordem natural da criação são puros, ao passo que os animais que parecem misturar as espécies são considerados impuros. Nas palavras de Douglas: "A Santidade ordena que os indivíduos se conformem à classe da qual participam" (Douglas, p. 53). Portanto, as leis de Levítico 11 podem ser compreendidas deste modo:

> Aquelas criaturas que de algum modo transgridem os limites são impuras. Assim o peixe sem barbatanas e escamas é impuro (Lv 11.10; Dt 14.10). Os insetos que voam, mas que possuem muitas pernas, são impuros, porém os gafanhotos que têm asas e somente duas pernas saltadoras são puros (Lv 11.20-23). Os animais com uma forma indeterminada de movimento, *i.e.*, que "enxameiam", são impuros (Lv 11.41-44).

EM DIREÇÃO AO NOVO TESTAMENTO

Qual é o valor que perdura Levítico? Essa questão tem incomodado os leitores judeus e cristãos ao longo dos séculos. Para os primeiros, a perda do templo suscita o problemas, mas a continuação das leis da dieta (*kashrut*) e a esperança de algum dia a adoração no templo ser retomada apresentam uma resposta ao menos parcial (Levine). Para o cristão, Hebreus fornece orientação na medida em que apresenta Jesus Cristo como o Sumo Sacerdote perfeito que se oferece em sacrifício perfeito. Como dito em Hebreus 9.26:

> Ora, neste caso, seria necessário que ele tivesse sofrido muitas vezes desde a fundação do mundo; agora, porém, ao se cumprirem os tempos, se manifestou uma vez por todas, para aniquilar, pelo sacrifício de si mesmo, o pecado.

Jesus é o derradeiro Sumo Sacerdote. Ao comparar o sacerdócio normal do Antigo Testamento com a misteriosa figura de Melquisedeque, o autor de Hebreus resolve também o problema do contexto não-Levítico de Jesus (Lv 7.14). Em todo caso, o sacerdócio de Arão e o sistema sacrificial do Antigo Testamento anteciparam uma realidade maior, isto é, Jesus Cristo como o último sacerdote e o sacrifício suficiente (Hb 4.14—5.10; 7—10; v. também Rm 8.3; Ef. 5.1).

Números

O explicativo, ainda que prosaico, nome Números (derivado da *Septuaginta*, *Arithmoi*) contribuiu para a falta de interesse em geral dedicado pela comunidade cristã a essa obra como um todo. O título evoca idéias de recenseamentos e outras listas. De fato, há muito disso no livro (Nm 1; 3.15-31; 7.10-83; 26.5-51; 28–29; 31.32-52), mas nem mesmo esses fatos são destituídos de interesse teológico (v. a seguir). Além disso, existe muito interesse imediato nas narrativas (p. ex., Balaão, Nm 22—24) e nas leis de Números.

Nos círculos judaicos, o livro leva o nome de "No deserto" (*b' midbar*, a quinta palavra do texto). Título que indica o ambiente de todo o livro, à medida que os israelitas se deslocam do Sinai (Nm 1.12) para o deserto de Parã (10.12) e, finalmente, para as planícies de Moabe (22.1; 36.13). Do mesmo modo que Êxodo e Levítico, Números inicia-se com a conjunção "e", mostrando a continuidade que existe entre os livros do Pentateuco.

Números cumpre um papel importante ao narrar a transição da velha geração que deixou o Egito e pecou no deserto para a nova geração que se encontrava na iminência da Terra Prometida. O livro, então, apresenta ao leitor uma visão de recomeço e esperança.

CONTEXTO HISTÓRICO

Autoria e Composição

Números é uma continuação dos três livros que o precedem, seguindo o mesmo padrão geral da composição do restante do Pentateuco (v. p. 39-48). No próprio Números, existe apenas uma única referência ao registro escrito mosaico (Nm 33.1-2). Ao longo do livro, porém, verifica-se que Moisés é o receptor da revelação divina que forma a substância do livro (p. ex., 1.1; 2.1; 4.1). O fato de o livro referir-se a Moisés na terceira pessoa, em vez de na primeira pessoa, não invalida a autoria mosaica (contrariando a teoria de Gray, p. xxix-xxx), visto tratar-se de um reflexo do estilo de escrita comum nos tempos antigos (Harrison 1990, p. 23-24).

Números apresenta ainda algum material que é mais logicamente explicado como sendo adições pós-mosaicas. Isso inclui o curto poema tirado do "livro das guerras do SENHOR" (Nm 21.14). Também Números 32.34-42 descreve a atividade construtora de duas tribos e meia que se estabeleceram na Transjordânia após a conquista. Essa seção é melhor entendida como uma extensão pós-mosaica do capítulo. A passagem notória na qual Moisés é descrito como o homem mais humilde que já

viveu (Nm 12.3), embora passível de um argumento bastante forçado em favor de uma origem mosaica, é também lida mais naturalmente como uma interpretação não-mosaica.

Além do mais, supõe-se com certeza que Moisés se utilizou de outras fontes na composição do livro. As narrativas do recenseamento em Números 1 e 26, embora contemporâneas, tinham de fato uma existência anterior e independente de Números. Também é possível que a história de Balaão seja uma narrativa autônoma incorporada à obra de Moisés.

A presente análise de Números se ajusta à nossa caracterização do Pentateuco como um todo. Quer dizer, ele é essencialmente mosaico, mas inclui material de outras fontes e glosas. Afinal de contas, precisamos nos lembrar que não é possível ser preciso ou exato em nossa reconstrução da composição dos livros do Pentateuco. É inútil especular mais detidamente sobre isso, como o faz a maioria da crítica das fontes.

Antes de examinar a fortuna crítica de Números, vamos mencionar brevemente uma nova e intrigante linha de argumentação apresentada por R. K. Harrison (1990, p. 15-21). Ele apresenta evidências para a existência de uma classe de analistas ou escribas (*šōṭᵉ rîm*) citando Números 1.16-18 e Josué 1.10. Ele acredita que os escribas eram incumbidos não apenas da responsabilidade de registrar as listas do censo, mas também de preservar as narrativas dos eventos. Embora essa teoria seja interessante e possível, a evidência é suscetível de mais de uma interpretação e deve permanecer no campo das hipóteses. Porém, não há dúvida de que tal preservação da história fosse provável.

O estudo crítico de Números tem uma longa história. Olson forneceu uma síntese magistral dos principais movimentos desse estudo durante os últimos cem anos (Olson, p. 9-30). Ele descreve três fases principais. A primeira começou com o comentário escrito em 1886 por A. Dillmann, em que ele aplica a hipótese documentária de Wellhausen ao livro (sobre Wellhausen, v., p. 39-42). Desde então e até os dias de hoje, Números tem sido caracterizado como uma obra na qual P predomina. Budd (p. xviii), por exemplo, sintetiza a opinião contemporânea deste modo:

> No livro de Números, aceita-se de forma muito generalizada uma total contribuição sacerdotal nos seguintes capítulos: Nm 1—9, 15, 17—19, 26—31, 33—36; e uma influência significativa em 10, 13—14, 16, 20, 25, 32. Os únicos capítulos que não apresentam tal influência parecem ser: 11—12, 21—24.

As seções que não são identificadas com P são associadas à JE. Ainda que alguns dos primeiros pesquisadores tentassem distinguir J de E em Números, percebe-se agora o quão difícil é essa tarefa. Conforme as reconstruções críticas, D desempenha apenas um papel secundário em Números.

A segunda fase do estudo de Números na modernidade começou com o estudo crítico da forma de Gressmann (1913). O estudioso aplicou o método do seu mentor H. Gunkel. As aplicações posteriores da crítica da forma para Números foram relacionadas a uma abordagem crítica da fonte, mas, como Olson demonstrou (p. 19), ao concentrar sobre a estrutura pré-literária dos episódios isolados, houve uma maior abertura para a antiguidade do material, mesmo daquele embutido na tardia fonte P.

A terceira fase, construída sobre as duas anteriores, sofreu a influência de M. Noth, cujos comentários sobre Números surgiram primeiramente em 1966. Ele defendeu um estudo histórico-tradicional dos cinco temas principais do Pentateuco e percebeu que havia uma longa fase oral na qual esses cinco temas se desenvolveram de forma independente antes de serem reunidos numa forma literária. Dessa forma, a sua análise extremamente complexa levou-o à conclusão de que "falta unidade ao livro, e é difícil perceber qualquer padrão em sua construção" (citado em Olson, p. 21). Sobre uma aplicação da abordagem de Noth a uma tradição específica, ver Coats.

ANÁLISE LITERÁRIA

Gênero

A que impressiona em Números é a sua variabilidade genérica. Isto é, o leitor encontra muitos tipos diferentes de literatura do princípio ao fim. Milgrom (p. xiii) lista diversos gêneros e seus exemplos: "narrativo (Nm 4.1-3), poesia (21.17-18), profecia (24.3-9), canto da vitória (21.27-30), oração (12.13), bênção (6.24-26), sátira (22.22-35), carta diplomática (21.14-19), lei civil (27.1-11), lei de culto (15.7-21), decisão oracular (15.32-36), lista do recenseamento (26.1-51), arquivo do templo (7.10-88), itinerário (33.1—49)". A grande diversidade de materiais pode confundir os leitores modernos e tornar sua compreensão difícil. A maioria desses gêneros, no entanto, existe dentro de um contexto mais amplo da escrita histórica instrutiva que caracteriza o Pentateuco como um todo. Na verdade, devido a sua total conexão com o restante do Pentateuco (especialmente Levítico) o gênero do livro como um todo somente pode ser discutido em relação ao seu contexto literário mais amplo. Todas as categorias acima descrevem o gênero de episódios isolados do texto. Em última análise podemos dizer que eles ocorrem dentro de contextos mais amplos da narrativa e da lei. Por exemplo, o poema que Milgrom cita, no capítulo 21, faz parte de uma narração, conforme também ocorre com a decisão oracular, a profecia, o canto da vitória, a oração, a bênção, a carta diplomática, a lista do recenseamento, o arquivo do templo e o itinerário. A lei civil e a lei de culto são, naturalmente, parte da categoria genérica mais ampla "lei." De fato, como Baroody apontou, "as doze principais mudanças de um lado ao outro (da narrativa para a lei) são quase vertiginosas, sem contar as passagens breves de implementação narrativa dentro das seções que tratam da lei" (p. 126). Além disso, como em Levítico, a lei encontra o seu lugar na narrativa. Deste modo, é melhor considerar o gênero de Números como escrita histórica instrutiva.

Estrutura

A variabilidade genérica de Números e a sua natureza episódica associada tornam a análise de sua estrutura extremamente difícil. Olson (p. 31) pesquisou quarenta e seis comentários e descobriu vinte e quatro esquemas propostos para o livro. As diferentes estruturas surgem conforme os estudiosos escolhem suas chaves a partir de diferentes elementos no interior do texto. Talvez as duas sugestões mais comuns sejam aquelas baseadas na cronologia e na geografia.

Milgrom (p. xi) divide Números em três partes baseadas na cronologia:

1.1—10.11:	do primeiro dia do segundo mês até décimo nono dia de perambulação no deserto.
21.10—36.13:	cinco meses durante o quadragésimo ano no deserto.
10.12—21.9:	não datado, mas incluso nos quarenta anos.

Desse modo, Números guia o leitor desde o início até o fim dos quarenta anos de perambulação no deserto.

Em outra tentativa, Milgrom (p. xiii) ilustra a estrutura topográfica do livro, também em três partes. Ele observa que existem quarenta etapas na viagem mencionadas em três fases principais:

1.1—10.10:	o deserto de Sinai.
10.11—20.13:	a área ao redor de Cades.
20.14—36.13:	de Cades a Moabe.

Budd (p. xvii), por outro lado, oferece uma análise temática:

1.1—9.14:	constituindo a comunidade no Sinai.
9.15—25.18:	a jornada: seus reveses e sucesso.
26.1—35.34:	os preparativos finais para o assentamento.

Embora em última análise nenhum desses esquemas seja convincente sobre a estrutura pretendida do livro, todos oferecem perspectivas que facilitam a compreensão do seu conteúdo; lançando luz sobre o período e as circunstâncias do livro. O recente estudo de Olson revela de maneira mais significativa um plano de Números que realça a sua mensagem teológica. Nesta seção, descreveremos a estrutura, enquanto no próximo serão apresentadas as suas implicações teológicas.

O primeiro passo de Olson é mostrar que Números é tanto uma parte do Pentateuco como também uma unidade distinta dentro dele (p. 43-53). Ele indica a tradição do texto no hebraico e a transmissão grega, bem como as citações rabínicas, para demonstrar a antiguidade de Números como livro independente. Essa evidência externa é amparada pela demonstração de Olson de que cada um dos livros do Pentateuco, inclusive Números, possui claras introdução e conclusão que os distinguem entre si.

Em seguida, Olson estuda a importância das duas listas de recenseamento no livro (Nm 1 e 26). O autor conclui que elas constituem os pilares estruturais do livro, separando as duas gerações do deserto. Números 1—25 conta a história da primeira geração: a geração que pecou ao duvidar do poder do Senhor Deus para ampará-los contra os habitantes da Palestina. Essa geração morreu no deserto e foi substituída por seus descendentes: aqueles representados pelo censo em Números 26. O livro termina com uma narração da sua ascensão. Na verdade, o título do livro de Olson capta o significado teológico de Números, revelado quando se presta atenção a este importante marcador

estrutural: *A morte do antigo e a elevação do novo*. O esquema que segue foi extraído de Olson (p. 118-20):

I. O fim do antigo: A primeira geração do povo de Deus saída do Egito em marcha pelo deserto (Nm 1.1—25.18).
   A. A preparação e inauguração da marcha do povo santo de Israel (1.1-36).
      1. Preparação e organização ritual da marcha (1.1—10.10).
      2. O início da marcha (10.11—10.36).
   B. O ciclo da rebelião, morte e libertação do povo santo de Israel com ele mentos de esperança, exceto o declínio final e morte (11.1—25.18).
      1. Ocorrências freqüentes de rebelião e expiação, cada uma envolven do a morte e/ou ameaça de morte da parte da primeira geração (11.1—20.29).
      2. O fim da primeira geração: sinais de esperança juntamente com o declínio final (21.1—25.18).

II. O nascimento do novo: A segunda geração do povo de Deus fora do Egito, como eles preparam a entrada na Terra Prometida (Nm 26.1—36.13).
   A. A preparação e a organização do novo povo santo de Deus para entrar na terra prometida (26.1—36.13).
   B. Essa segunda geração será fiel e entrará na terra prometida (da promessa) ou se rebelará e fracassará como a primeira geração (advertência)?

Estilo

Números não figura entre os pontos altos da literatura do Antigo Testamento. Essa avaliação corresponde com certeza à perspectiva dos padrões literários modernos, mas até onde sabemos nada nos levaria a esperar que os gostos literários antigos fossem muito diferentes. Por isso, Números não tem sido assunto de muita análise estética.

Embora esse fato deva ser admitido para evitarmos exagerar a nossa avaliação literária da Bíblia, também deve ser reconhecido que partes do livro são interessantes de uma perspectiva literária. Os leitores perceberão que as seções narrativas do livro (especialmente a história de Balaão, Nm 22—24) são tão artisticamente agradáveis quanto as histórias encontradas em livros bastante estudados como Gênesis e Samuel, e estão sujeitas ao mesmo tipo de análise aplicada a outras histórias em prosa do Antigo Testamento (v. p. 27-33).

A análise acima do livro não deve ser entendida de forma negativa. O fato de um livro estar na Bíblia não significa que ele precise ser uma obra-prima literária. A Bíblia é mais do que uma coletânea de boas histórias, e Números tem uma mensagem crucial a comunicar (v. a seguir). Além disso, mesmo as partes do livro que não são atraentes ao nosso senso literário utilizam convenções literárias reconhecíveis. Milgrom é muito sensível a isso em seu comentário:

> As perícopes individuais de Números revelam um padrão. Os seus principais dispositivos estruturais são o quiasma e a introversão. Também se evidenciam certos artifícios como seções paralelas, subscritos e retomadas repetidas, prolepses e enumerações setenárias. As partes são ligadas umas as outras por termos e temas associativos e, semelhante às narrativas em Êxodo, pela fórmula de itinerário. (p. xxxi)

Milgrom retoma essas observações com inúmeros exemplos (p. xxx-xxxi e através de seu comentário). Ele enfatiza o quiasma e a introversão como o dispositivo de estruturação mais prevalecente no livro. Ele cita Números 14.2; 30.15; 30.17 e 33.52-56 como exemplos de quiasma num micro-nível, enquanto menciona 5.11—31; 31 e 32 como três exemplos de quiasmas mais longos. Um segundo dispositivo estrutural são os "padrões paralelos". Em vez de um padrão de cruzamento como o quiasma (ABCDC'B'A'), esse método proporciona duas listas lado a lado (ABCDABCD). Os exemplos incluem os capítulos 11 e 12, sendo que um capítulo se assemelha ao outro na estrutura. Entre os outros dispositivos que ele menciona, o mais interessante é a repetição setenária. Aqui "uma palavra ou frase é repetida sete vezes" (p. xxxi). Ele observa que no capítulo 32 cinco palavras são usadas sete vezes cada uma, obviamente não por coincidência (ver também sua argumentação nas p. 492-94).

MENSAGEM TEOLÓGICA

A análise estrutural de Números feita por Olson é um prelúdio à sua compreensão da teologia do livro. Números narra uma importante transição na história da redenção ao registrar a morte da primeira geração do deserto (o assunto dos primeiros vinte e cinco capítulos) e a sua substituição pela segunda geração (Nm 26—36).

A história da primeira parte do livro é, portanto, uma história de pecado e julgamento. Os líderes legais e sacerdotais revoltaram-se contra Moisés, o líder designado por Deus (Nm 12, 16—17). O povo mantinha-se em constante murmurar contra a providência divina no deserto (p. ex., Nm 11). Assim, foi a história da espionagem registrada em Números 13—14 que culminou no julgamento de Deus e resultou na condenação da primeira geração a morrer no deserto e não ver a Terra Prometida. Apenas dois espias que acreditaram na capacidade divina de conduzi-los à terra, Calebe e Josué, foram poupados desse julgamento (Nm 26.26-35).

No entanto, Deus continuou a sustentar os israelitas no deserto, e eles continuaram se rebelando e lamentando. Até mesmo Moisés, de acordo com uma passagem enigmática (Nm 20.1-13), desagradou ao Senhor e não lhe foi permitido entrar na terra da promessa.

Contudo, Deus continuou tratando os israelitas como o seu povo especial. Essa condição é destacada na narrativa de Balaão (Nm 22—24). Balaão, um profeta não-israelita (agora conhecido por textos extra-bíblicos — v. Hackett), é chamado por Balaque, rei de Moabe, para amaldiçoar os israelitas quando eles se aproximavam de sua terra. Balaão, no entanto, abençoa Israel por causa da intervenção de Deus. Mesmo com todo esse cuidado e interesse divino, o povo de Israel continua a ofender a

seu Senhor. A seção termina com o povo de Deus virando-se contra ele ao adorar uma manifestação local do deus Baal.

Enquanto a primeira parte do livro se concentra no julgamento da primeira geração, Olson afirma que a segunda parte (cap. 26—36) "é essencialmente de otimismo e esperança" (p. 151). Ninguém do povo que era adulto no tempo dos relatos dos espias continuava vivo. Uma nova geração estava agora diante de Deus, e esse era o tempo de entrar na Terra Prometida. Assim, como aponta Olson, o conteúdo dos capítulos é definitivamente positivo:

> Afinal de contas, foram registradas as mortes ocorridas na primeira geração, mas nenhuma morte de um membro da segunda geração. As ações militares são bem sucedidas (Nm 28), crises potenciais são resolvidas (Nm 32) e são promulgadas leis na expectativa da vida futura na terra de Canaã (Nm 34). A ameaça persiste, mas a promessa de futuro é a nota dominante que prevalece no final do livro. (p. 151)

É com tal marca de esperança que o livro termina. Observe que a esperança nunca se transforma em certeza. Ou seja, a esperança da segunda geração é uma esperança ainda não testada. Essa geração também enfrentará severas ameaças a sua fé (v. Josué) e continuará a ser avaliada conforme o seu comportamento.

Olson acredita ser o sentido permanente de Números que ele "funciona como um paradigma para cada geração sucessiva do povo de Deus" (p. 183). Ele "convida cada geração a se colocar no lugar da nova geração" (ib.).

EM DIREÇÃO AO NOVO TESTAMENTO

Deus permanece envolvido

Números ilustra um dos principais temas de toda a Bíblia. O pecado da primeira geração poderia ter levado ao fim da história da redenção e a destruição do povo de Deus. Mas Deus não abandona o seu povo mesmo diante da sua rebelião e pecado. Como Milgrom bem expõe: "O ator principal em Números é Javé. Mesmo sob provocação extrema, ele mantém o seu pacto com os israelitas, guia-os pelo deserto e supre as suas necessidades" (p. xxxvii). Deus permanece envolvido com o seu povo em razão de seu pacto de amor por Israel.

O Novo Testamento dá continuidade ao tema. Na verdade, o Novo Testamento é o seu ponto mais alto. O Antigo Testamento é simplesmente um prelúdio do que acontecerá na cruz. O povo de Deus continuou a voltar-se contra ele, mesmo assim o Senhor enviou o seu filho, Jesus Cristo, a quem os escolhidos trataram de forma brutal (Mc 12.1-12). No entanto, Deus não abandonou o seu povo, antes o proveu de esperança na salvação oferecida por Jesus Cristo.

Cada geração de cristãos deveria se colocar no lugar da nova geração do livro de Números. Deus agiu conosco de forma redentora e, assim fazendo, deu significado e esperança às nossas vidas. Tal qual a geração de Números, nós somos chamados a responder à graça de Deus com obediência.

A temática do deserto

O deserto fornece o pano de fundo para a maior parte de Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio. Como explicado no capítulo sobre Êxodo, o tema "êxodo — peregrinação no deserto — conquista" é algo importante que reverbera ao longo da Bíblia. Para mais informações sobre essa importante perspectiva teológica a respeito de Números, v. as páginas 66-68.

A santidade de Deus

O livro também leva adiante o importante tema da presença de Deus e de sua santidade. Isso pode ser observado no cuidado com que o texto trata do lugar dos levitas como guardiões da santidade de Deus (Nm 3), especialmente na sua responsabilidade no transporte do tabernáculo e de seus acessórios (Nm 4). Muitas das leis apresentadas ao longo de Números estão ali para assegurar a pureza do acampamento. O tema bíblico-teológico da presença de Deus e de sua santidade já foi explorado no cap. sobre Levítico, o leitor interessado deve retomá-lo (p. 75).

Deuteronômio

O nome desse livro da Bíblia vem de uma palavra composta grega que significa "segunda lei" ou "repetição da lei". Ironicamente, deriva de um engano da *Septuaginta* sobre uma frase hebraica em Deuteronômio 17.18, onde o rei é instruído a fazer uma "cópia desta lei". Embora o título do livro repouse sobre uma tradução equivocada da *Septuaginta,* esta se configura, no entanto, num erro fortuito se considerarmos que Deuteronômio contém uma segunda versão da lei proferida no Monte Sinai, conforme registrado em Êxodo, Levítico e Números.

O livro em grande parte consiste de inúmeros discursos proferidos por Moisés nas planícies de Moabe. Moisés conduziu o povo a uma renovação do pacto antes de empreender as guerras de conquista da terra prometida aos seus pais; o patriarca preparou o povo para a sua morte iminente.

CONTEXTO HISTÓRICO

Esta seção trata da autoria de Deuteronômio, seu contexto histórico e questões na história da interpretação.

Deuteronômio, conforme dissemos, é em boa parte um registro dos discursos que Moisés proferiu pouco antes de sua morte a leste do Jordão. Em termos formais, ele é a crônica de uma cerimônia de renovação da aliança nas planícies de Moabe, onde Israel afirmou uma vez mais a sua submissão a Deus e o compromisso nacional de preservar a sua lei (Dt 29.1—31.29). Sob certos pontos de vista, Deuteronômio representa ainda "o último desejo e o testamento de Moisés". Além de reiterar a aliança feita anteriormente no Sinai (29.1), o livro preparava Israel em especial para duas questões principais que a nação logo enfrentaria: (1) a vida sem Moisés e (2) as guerras para a conquista da terra. Uma parte significativa do livro elabora um governo organizado para Israel após a morte de Moisés, através de um sistema de juízes e tribunais, sacerdotes e levitas, reis e profetas (Dt 16.18—18.22). Mais do que qualquer outro livro do Pentateuco, Deuteronômio prepara a nação para as guerras de conquista, estipulando as leis que regem a guerra santa (c. 7, 20).

A tradição judaica e cristã anteriores à escola crítica atribuiu, de modo semelhante, a autoria do livro a Moisés. Comentários dispersos entre judeus e cristãos com freqüência reconheceram e descreveram inúmeras passagens como "pós-" ou "não-mosaicas". Essas foram vistas como inserções independentes no texto, feitas em edições posteriores, que acrescentaram um comentário aqui e ali para atualizar ou esclarecer informações geográficas (2.10-11, 20-23; 3.9, 11, 13b-14) ou históricas (10.6-9). A introdução do livro declara ser o seu conteúdo as palavras que Moisés falou a todo o Israel "dalém do Jordão" (1.1), o que implica em que o intróito tenha sido composto

por alguém no lado ocidental do Jordão, num momento posterior à morte de Moisés, no lado leste do Jordão. Obviamente Moisés não foi responsável pela narrativa de sua própria morte (c. 34). Deixando de lado questões desse tipo, o livro foi aceito como obra de Moisés. Perto do final do livro, faz-se referência freqüente ao caráter escrito do documento pactual que Moisés havia produzido (27.3,8; 28.58; 29.21,29; 30.10,19; 31.24).

Com o advento do Iluminismo e o desenvolvimento das abordagens histórico-críticas à Bíblia, Deuteronômio foi rapidamente desvinculado do contato histórico com Moisés. Embora muitos continuassem defendendo a origem essencialmente mosaica do livro, os estudos críticos imputaram a Deuteronômio um papel crucial em seus esforços para reconstruir uma história religiosa de Israel que, na realidade, era bastante diferente da que o próprio texto apresentava. A quantidade de literatura sobre Deuteronômio é vasta[1], e um desconcertante desfile de opiniões e opções tem sido proposto para explicar o contexto histórico e desenvolvimento do livro. Qualquer esforço de ordenação e resumo será inevitavelmente esquemático em demasia. Grosso modo, esboçaremos alguns dos destaques da história da pesquisa crítica em ordem cronológica, o que não impedirá, no entanto, extrapolações temporais ao descrever-se pontos de vista específicos no resumo abaixo.

No século XIX

A identificação de Deuteronômio com o livro da lei encontrado no templo durante o reinado de Josias tem sido sugerida desde os tempos de Jerônimo (342-420 d.C.). Porém, com a ascensão do racionalismo, em 1805, W. M. L. de Wette assentou as bases para o futuro desenvolvimento da crítica do Pentateuco ao identificar Deuteronômio como o livro da lei de Josias. Esforços subseqüentes para datar as supostas fontes do Pentateuco (J, E, D e P) viriam a ordená-las em antes ou depois de D (Deuteronômio), dependendo da fonte específica presumir ou não um conhecimento do direito conforme proposto em D. Fixar Deuteronômio no final do séc. VII a.C. se tornaria uma chave para o conhecimento crítico no auge da crítica da fonte. A ligação de Deuteronômio com Moisés era tudo, menos completamente desvinculada.

Havia uma boa razão para se supor que o livro da lei de Josias era ou o próprio Deuteronômio ou alguma edição alternativa, anterior e com o mesmo material que depois se tornou a forma definitiva. O livro de Reis foi amplamente reconhecido como em geral influenciado pelas leis de Deuteronômio. As características da reação de Josias ao livro da lei sugerem a sua atuação sob a influência das leis em grande parte exclusivas de Deuteronômio. (1) Deuteronômio 12 exigia a destruição dos altares cananeus e o culto de adoração num santuário centralizado, e Josias seguiu essas recomendações (2Rs 23.4-20). (2) Enquanto Êxodo 12 orientava a celebração da Páscoa em ambiente familiar, Deuteronômio 16 determinava sua comemoração no santuário central. A Páscoa sob o reinado de Josias foi celebrada conforme estabeleci-

[1] O tratado de Christensen (1991) contém a mais exaustiva bibliografia já publicada a respeito da pesquisa sobre o Deuteronômio.

do em Deuteronômio 16 em vez de Êxodo 12 (2Rs 23.21-22). (3) Deuteronômio também ordenava a eliminação dos médiuns, prognosticadores e adivinhadores do convívio da nação: Israel não ouviria os desígnios de Deus por tais meios, mas antes através dos profetas (Dt 18.14-22). Josias aboliu os médiuns e feiticeiros para cumprir as exigências do livro da lei (2Rs 23.24) e buscou a orientação de uma profetisa (23.14). (4) O livro apresentado a Josias continha uma série de maldições (2Rs 22.13,19), provavelmente as de Deuteronômio 28. (5) Deuteronômio exigia dos reis de Israel que governem de acordo com as palavras da Lei (Dt 17.18-19), precisamente a ação atribuída a Josias (2Rs 22.11; 23.2-3). (6) O livro da lei foi identificado como "livro da aliança" (23.2), o que se confirma pelos estudos críticos posteriores que demonstraram as afinidades estruturais entre Deuteronômio e os pactos escritos do antigo Oriente Médio. (7) A narrativa de Reis também reflete a "teologia do nome" de Deuteronômio (Dt 12.5,11; 2Rs 23.27) e reitera a inevitabilidade do julgamento divino como já anunciada em Deuteronômio (Dt 31.24-29; 2Rs 22.16-20; 23.26-27).

A crítica insistiu que a data da descoberta do livro no templo foi a mesma de sua composição e, portanto, acabou fixando o séc. VII como o período de redação de Deuteronômio, ou o da etapa inicial de sua produção. Portanto, os estudiosos dessa linha foram obrigados a considerar o livro como uma fraude religiosa, possivelmente desenvolvida por Josias e seus seguidores a fim legitimar a reivindicação de autoridade e controle de Jerusalém sobre as áreas vizinhas.

Final do século XIX e início do XX

Os pesquisadores críticos, em grande medida satisfeitos por terem identificado com êxito as principais fontes subjacentes ao Pentateuco, voltaram o seu foco de investigação aos substratos do próprio Deuteronômio. C. Steuernagel (1923) e W. Staerck (1924) tentaram isolar as camadas redacionais do livro com base nas mudanças das formas de tratamento entre a segunda pessoa do singular e a do plural. Acreditou-se que os estratos mais primitivos do material são aqueles que usam as formas singulares. Em seu comentário, G. A. Smith (1918) também havia examinado essa variação entre singular e plural e concluíra que ela podia refletir diferentes mãos, mas não era clara o suficiente para isolar os distintos documentos. Essa variação na forma de tratamento entre as segundas pessoas do singular e do plural continua até os dias atuais desempenhando um papel na pesquisa da história redacional do livro. Nicholson (1967, p. 22-36) usa a mudança da segunda pessoa do singular para o plural como o seu principal critério para isolar o Proto-Deuteronômio das adições deuteronômicas posteriores; Mayes (1979, p. 35-37) é mais cauteloso ao utilizar essa abordagem.

S. R. Driver (1895) forneceu uma investigação completa das questões relativas à autoria mosaica. Ele identificou aparentes contradições entre Deuteronômio e o conjunto Gênesis—Números, comparou as diferenças em leis particulares, descreveu o estilo de Deuteronômio por contraste com os outros livros, concluiu que Deuteronômio deve ser de um período posterior a Moisés e associou-o com a reforma de Josias. Além das leis específicas de Deuteronômio, referentes à adoração centralizada ou à sua prescrição de exigências distintas para celebrar a Páscoa, os proponentes da hipótese docu-

mentária clássica isolaram as diversas fontes do Pentateuco usando em parte os pontos de vista por elas assumidos sobre a relação entre sacerdotes e levitas. Em alguma época durante a monarquia, o papel do sacerdócio associou-se à tribo de Levi, de forma que em Deuteronômio (a partir do séc. VII) todos os levitas eram sacerdotes (Dt 18.1-8; 21.5; 33.8-11), enquanto na classe sacerdotal do Pentateuco (uma classe posterior) houve uma nítida distinção entre os papéis dos sacerdotes (descendentes de Arão) e os de seus subordinados, os levitas.

Sanções específicas em Deuteronômio diferem das de outros textos da lei; para os estudiosos críticos, essas diferenças exigiram um autor diferente e um conjunto de outros códigos de lei. Por exemplo, na lei relativa à sedução de uma virgem que não estava desposada, Êxodo permite ao pai recusar o matrimônio dos dois interessados (Êx 22.17), ao passo que Deuteronômio exige o matrimônio e proíbe qualquer divórcio futuro (Dt 22.28-29). A razão para celebrar o sábado em Êxodo (Êx 20.11) é o próprio descanso de Deus devido à criação; em Deuteronômio (Dt 5.15), é para lembrar a escravidão de Israel no Egito. Em Levítico (Lv 17.3-5), toda a matança de animais, mesmo com o propósito de consumo doméstico, é claramente sacrifical; para Deuteronômio (Dt 12.15-17), em conseqüência da centralização da adoração num único local, o abastecimento se faz por meio do abate secular fora do santuário. Em outros códigos da lei, o dízimo é reservado aos levitas (Nm 18.21-24; Lv 27.30-33), enquanto em Deuteronômio (Dt 14.22-29) uma parte é consumida pelo ofertante e sua família. Em geral, as leis em Deuteronômio são vistas como refletindo uma abordagem mais "humanitária" do que as encontradas em outros *corpora* legais (Weinfeld, 1972, p. 282-7).

G. von Rad complementou os critérios críticos tradicionais para a análise das fontes com uma preocupação pelos temas e questões teológicos (história da tradição).[2] Von Rad afirmou que as tradições do Êxodo e do Sinai eram na origem independentes uma da outra. Ele concluiu que os materiais do Sinai tiveram no início uma orientação cultual numa cerimônia de renovação da aliança em Siquém. Para von Rad tanto o Livro da Aliança (Êx 19—24) quanto Deuteronômio refletiam a mesma situação de culto. Sendo o Deuteronômio em grande parte exortativo (discursos, sermões e repreensões a um grupo de pessoas) e constituído pela essência da lei proclamada, ele sugeriu que o livro se originou entre os levitas. Por ter sido destinado a todo o Israel, destacado o papel de Siquém (Dt 27) e contrário ao baalismo, ele sugeriu a sua procedência no reino do norte. Algumas partes do livro foram levadas à Judá e revisadas para servir de base à reforma de Josias. O livro foi aprimorado durante o Exílio e, embora a sua versão acabada como a temos hoje seja bastante recente, ele contém muito material antigo.

Devido aos levitas e sacerdotes serem apresentados como "pregadores" ou "mestres" da lei (Dt 33.10; Lv 10.11; 2 Cr 15.3; 17.7-9; Jr 18.18; Ml 2.7; Os 4.6), o

[2] Em seu ensaio de 1938, publicado em *Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament*, 4th series, 26 (1938), traduzido para o inglês como "The Form Critical Problem of the Hexateuch" ["O problema crítico da forma do Hexateuco"], in *The problem of the Hexateuch and Other Essays* [O problema do Hexateuco e outros ensaios] (McGraw-Hill, 1966), p. 1-78.

caráter exortativo de Deuteronômio poderia naturalmente sugerir uma origem entre os levitas. Outros, no entanto, propuseram que o livro se desenvolveu entre os profetas de Israel. Ele apresenta Moisés como o profeta ideal (Dt 18.14-22); outros livros proféticos (Oséias, Jeremias) mostram conexões marcantes com Deuteronômio. O Proto-Deuteronômio, supostamente desenvolvido no Norte, tinha um tom antimonarquista, refletindo a pregação dos profetas. Uma origem profética para o livro foi sugerida por, entre outros, Wellhausen, Driver, Alt e, mais recentemente, Nicholson (1967, 76). Weinfeld (1972, p. 55) contra-argumentou a origem levítica do livro: para os levitas, defender a centralização da adoração seria menosprezar seu trabalho nos santuários locais; em vez disso, Weinfeld chamou a atenção para as afinidades de Deuteronômio com a literatura de sabedoria e defendeu seu lugar nas tradições sapienciais de Israel. Hoppe (1983) rejeitou os primeiros esforços para determinar o círculo do qual Deuteronômio emergiu, afirmando em troca que ele deveria ser atribuído aos anciões de Israel. Enfim, todos os principais núcleos de autoridade em Israel (levitas, profetas, anciões, sábios da corte real) foram sugeridos como possíveis fontes do livro.

Da metade do século XX até o presente

Em 1943, M. Noth publicou pela primeira vez a sua tese de que o grupo composto de Deuteronômio até Reis constituía na maior parte uma única história e, em grande medida, era o produto de um único autor.[3] Noth afirmou que esse historiador deuteronomístico[4] no exílio (Dtr) assumiu a direção do código deuteronômico na forma aproximada à que temos hoje em Deuteronômio 4.44—30.20 (1981, p. 16). Os estudiosos notaram há muito tempo que o livro parece ter duas introduções históricas (c. 1—3 ou 4, e 5—11). Noth argumentou que Deuteronômio 1—3 (ou 4) não oferece a introdução a Deuteronômio em si, mas antes a introdução à totalidade da história deuteronomística (HD). Noth defendeu que o núcleo do livro pode ser encontrado nas passagens "tu" e "vós" que foram depois complementadas através de um processo de crescimento e elaboração gradual resultante principalmente da leitura pública e da interpretação da lei (31.9-13). A tese de Noth teve um impacto monumental em toda a pesquisa que se seguiu, e as suas perspectivas servem em geral como ponto de partida para os escritores seguintes. De acordo com Noth, embora

---

[3] A primeira edição surgiu como *Schriften der Königsberger Gesellschaft*, em 1943, embora seja em geral conhecida pelo título da segunda edição: *Überlieferungsgeschichliche Studien* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1957; 3ª edição integral, 1967). A primeira metade do volume relativo à abordagem de Noth à história deuteronomística foi traduzida para o inglês e apareceu como *The Deuteronomistic History* [*A história deuteronomística*] (JSOTS 15; Sheffield: JSOT, 1981). A segunda metade, dedicada ao estudo de Noth à obra de Crônicas, foi traduzida para o inglês por H. G. M. Williamson e intitulada *The Chronicler's History* [*A história do cronista*] (JSOTS 50; Sheffield: JSOT, 1987).

[4] O teórico em questão, Noth, usa de forma conceitual os termos "deuteronômico" e "deuteronomístico". O primeiro refere-se ao livro do Deuteronômio em si, enquanto o segundo abrange todo o conjunto formado de Josué a Reis em sua relação com o Deuteronômio, considerados como uma obra unitária composta por esse "historiador deuteronomístico". (N. da T.)

Deuteronômio em sua forma atual seja datado a partir do período exílico, o livro contém muitos materiais antigos.

Nesse período, os pesquisadores também começaram a notar que a estrutura literária encontrada nos tratados entre as nações do antigo Oriente Médio se assemelhava à estrutura de Deuteronômio. M. G. Kline (1963) afirmou que Deuteronômio foi especificamente construído em conformidade com os tratados internacionais do segundo milênio, mantendo distância do padrão adotado durante o período assírio no primeiro milênio. Como conseqüência, Kline forneceu um forte argumento para a antiguidade de Deuteronômio. Embora nem todos tenham aceitado o argumento de Kline, a relação de Deuteronômio com os pactos e tratados do antigo Oriente Próximo continuaram desempenhando um papel importante na intelectualidade. Ver a discussão sobre "Análise Literária", abaixo.

O estudo bíblico nas últimas duas décadas tem se voltado, de modo crescente, às leituras sincrônicas dos livros bíblicos. Através da abordagem sincrônica, os estudiosos estão mais interessados nos livros como eles existem hoje do que na reconstrução das fontes subjacentes ou na história de sua composição.

O enfoque literário defende o livro como uma unidade, procurando explicar a estratégia retórica e as técnicas de composição do autor (v. Polzin, 1980; McConville, 1984 e 1994; Lohfink, 1963). A crítica tradicional considerou tais critérios como chaves para os vários níveis redacionais de uma obra complexa, os quais se convertem com freqüência em evidências de análise literária usadas para um sofisticado tratamento de intrincadas questões teológicas de maneira unificada. Por exemplo, McConville (1984) explicou as peculiaridades das leis de culto em Deuteronômio em termos da teologia do livro, *i.e.*, dentro do contexto de Deuteronômio como um todo, em vez de uma evidência de sua composição. A análise de Polzin (1983) liga diretamente as supostas distinções entre o material deuteronômico (proto-deuteronomia) e deuteronomístico (adições posteriores à HD).

Não existe qualquer consenso sobre a maioria dos problemas em torno de Deuteronômio. Questões de data e autoria estão estreitamente ligadas às questões da relação do livro ao restante da história deuteronomística (Josué-Reis), a relevância do tratado possui paralelos com as questões de gênero e local de proveniência (do Norte? dos levitas, profetas, sábios?) e com a ligação do livro às reformas de Josias.

ANÁLISE LITERÁRIA

As características literárias de Deuteronômio têm sido exploradas de diferentes pontos de vista, nem todos, no entanto, igualmente importantes ou úteis.

Deuteronômio como tratado

Seguindo as pesquisas preliminares de outros, Meredith Kline (1963) propôs que Deuteronômio possui o mesmo plano e estrutura dos tratados internacionais conhecidos da cultura hetéia do segundo milênio a.C.

Tabela 3

Os tratados e Deuteronômio

I. Preâmbulo (Dt 1.1-5)
II. Prólogo histórico (1.6—3.29)
III. Cláusulas (c. 4—26)
  A. Básicas (4.1—11.32)
  B. Detalhadas (12.1—26.19)
IV. Maldições e bênçãos, ratificação (c. 27—30)
V. Acordos de sucessão (c. 31—34)
  A. Invocação de testemunhas
  B. Preceitos de leitura pública

Kline defendeu que o relacionamento pactual entre um rei vitorioso e um povo subjugado foi o paradigma que definiu a relação entre Deus, como suserano, e seu povo vassalo, Israel. As partes foram identificadas no preâmbulo do pacto. Nos tratados do segundo milênio, a isso se seguia um prólogo histórico no qual a relação passada entre o suserano e o vassalo era recontada, enfatizando a beneficência do rei ao seu criado. As condições estabeleciam as leis detalhadas aceitas pelo vassalo em sua submissão ao suserano. A exigência mais proeminente era de submissão exclusiva do vassalo ao senhor do tratado. As condições incluíam em geral preceitos sobre o tributo a ser prestado ao senhor; no contexto da relação de Israel com Javé, tal tributo consistia, em parte, nas oferendas e sacrifícios exigidos, conforme especificado nas leis de culto. Os tratados do segundo milênio compreendiam também uma longa lista de bênçãos e maldições em razão da obediência ou desobediência às condições do pacto. As bênçãos e maldições eram invocadas em nome dos deuses tanto dos suseranos quanto dos vassalos; os deuses eram invocados como testemunhas dos juramentos que se seguem à ratificação.

No pacto de Deus com Israel não se poderia cogitar a invocação de divindades como terceiros para testemunhar a ratificação do tratado; em vez disso, "céu e terra" foram proclamados para cumprir essa função (Dt 4.26; 30.19; 31.28). Os tratados incluíam preceitos para futuras leituras públicas do documento pactual com o objetivo de lembrar ao suserano e ao vassalo dos seus deveres contratados (31.9-22). Os tratados continham preceitos para os sucessores do vassalo (v. 1-8). Eram feitas cópias do documento ("duas tábuas da lei", Êx 34.1,28; Dt 10.1-5; 17.18-19; 31.24-26), cada uma era depositada nos respectivos santuários do suserano e do vassalo. Uma vez que no pacto entre Deus e Israel o santuário era o mesmo, as tábuas foram colocadas na arca.

Devido às fortes afinidades com a estrutura dos tratados do segundo milênio e não com o modelo pactual do primeiro milênio, o argumento de Kline forneceu uma evidência *prima facie* para a datação de Deuteronômio próxima ao tempo de Moisés, em vez de uma época posterior como o séc. VII. Os tratados do período assírio não continham o prólogo histórico. Em lugar de listar as maldições e bênçãos, os tratados assírios mencionavam apenas as imprecações a serem infligidas ao vassalo desobedi-

ente. A exigência do depósito de uma cópia do tratado nos santuários do suserano e do vassalo não foi constatada nos documentos do primeiro milênio. Nos tratados hititas a exigência de amor (lealdade) do vassalo pelo suserano era acompanhada de garantias de afeto (fidelidade) do suserano, o que não se encontra nos tratados assírios. Certamente, todos esses pontos podem se tratar de falhas nas evidências documentárias — uma futura escavação arqueológica poderá revelar textos de tratados assírios em que tais elementos estejam presentes. Dos cinco principais tratados assírios, três estão danificados no ponto das tábuas onde poderia haver um prólogo histórico (v. Weinfeld, 1972, p. 63-5, 67-9). Porém, no conjunto, Deuteronômio mostra afinidades nítidas com os documentos dos tratados extrabíblicos e, mais especificamente, com aqueles do segundo milênio: é bastante evidente que Deuteronômio foi adequadamente descrito como um documento de "aliança" (Dt 29.9,12,14,21).

Vários estudiosos adotaram abordagens semelhantes àquela defendida por Kline (Craigie, 1976). Kitchen (1989) e Wenham (1969) concordam com a ampla influência da forma tratado em Deuteronômio, mas também se referem ao livro como uma fusão dessa forma com a estrutura dos códigos de lei do antigo Oriente Médio. Weinfeld (1972, p. 146-57) percebe uma convergência entre o código de lei e a forma do tratado.

Outros têm contestado a identificação de diferenças e distinções entre as formas de tratado do primeiro e segundo milênios (McCarthy 1978). Weinfeld reconhece a estrutura de tratado em Deuteronômio, mas alega que o livro segue o modelo do primeiro milênio, particularmente conforme os tratados de vassalagem de Esarhaddon. O principal argumento de Weinfeld (1972, p. 121-22) é que as maldições no final dos tratados assírios são invocadas em nome dos deuses assírios. Em um desses tratados, a ordem dos motivos nas maldições se assemelha à sucessão encontrada nas maldições de Deuteronômio 28, um fato que Weinfeld considera como forte evidência para datar Deuteronômio no primeiro milênio. No entanto, tais semelhanças estão longe de serem exatas e mostram-se pertinentes apenas num nível geral da questão.

O debate sobre a estrutura de Deuteronômio e de sua relação com os documentos extrabíblicos está longe de terminar. Estudos futuros do livro devem redobrar sua atenção a esse assunto.

Deuteronômio como sistema de governo

Se Deuteronômio era de fato um documento de tratado, assim como possuía características de código de lei, ele então se tornou efetivamente uma "constituição" do antigo Israel. Foi o acervo escrito que definiu a sua ordem social, o código dos seus princípios legais e procedimentos jurídicos, e o seu autoconhecimento sob a lei de Deus. Enquanto documento, o livro administrou a vida pactual do povo de Deus. Embora não estivesse preocupado em definir Deuteronômio como um texto de tratado, McBride (1987) chamou a atenção para muitas características do "constitucionalismo deuteronômico". Ele destacou o modo pelo qual Deuteronômio procurou fortalecer e proteger os segmentos da população mais vulneráveis ao abuso. McBride afirmou que o livro deveria ser entendido como o arquétipo e precursor do constitucionalismo ocidental moderno.

Deuteronômio como discurso

Deuteronômio foi por muito tempo compreendido como uma série de três discursos de Moisés ao povo de Israel nas planícies de Moabe. Cada declaração começa especificando o local exato no qual foi proferida: "Além do Jordão, na terra de Moabe" (Dt 1.5), "além do Jordão, no vale defronte de Bete-Peor, na terra de Seom" (4.44-49)[5] e "em Moabe" (29.1) – todas as três passagens podem muito bem estar se referindo ao mesmo local. A primeira fala de Moisés (caps. 1—4) remonta ao passado e relata a viagem do povo de Israel até a entrada da terra. A segunda (caps. 5—28) dirige-se ao futuro e refere-se à vida de Israel sob a lei na terra. Na terceira (caps. 29—32), a nação é orientada para a renovação do pacto. Esses discursos são encerrados com a narrativa da morte de Moisés (caps. 33—34).

R. Polzin (1981, 1983, 1987) abriu caminho para uma abordagem literária de Deuteronômio centrada na análise do discurso. Existem duas vozes dominantes em Deuteronômio, as de Moisés e de Deus. Na maior parte do livro, Moisés fala sozinho, ele próprio é o ouvinte e o enunciador das palavras de Deus. Enquanto as primeiras leituras tradicionais do livro tinham identificado uma série pós e não-mosaica como resultado de atividade editorial amplamente aleatória, Polzin por sua vez descobre uma terceira voz no livro: não a de escribas ocasionalmente glosando o livro de uma perspectiva histórica posterior a Moisés, mas sem dúvida a de um narrador (no Exílio, de acordo com Polzin) que forneceu uma estrutura para o livro e, por vezes, entremeou a narração com a sua própria voz. Essa terceira voz, a do narrador, é ouvida em apenas cinqüenta e seis versículos (Dt 1.1-5; 2.10-12,20-23; 3.9,11,13b-14; 4.41—5.1a; 10.6-7,9; 27.1a,9a,11; 28.69; 29.1; 31.1,7a,9-10a,14a,14c-16a,22-23a,24-25,30; 32.44-45,48; 33.1; 34.1-4a,5-12). Porém, o propósito dessas "quebras estruturais", nas quais percebe-se a presença do narrador, é tornar o próprio narrador uma voz tão confiável e legítima quanto a de Moisés. Desse modo, o narrador de fato prepara o leitor para aceitar o seu discurso autorizado sobre o passado de Israel na continuação da história deuteronomística (HD), de Josué até Reis. Assim, o narrador torna-se tão importante e necessário para os seus contemporâneos quanto Moisés foi apara a geração do deserto. Em Deuteronômio, o discurso indireto predomina e a narração é mínima; no restante da HD, essa proporção é invertida, mas somente após o leitor já estar preparado para o narrador autorizado pelo livro de Deuteronômio. Do mesmo modo que apenas Moisés conheceu Deus face a face (34.10), assim é com o narrador, o único que realmente conhece Moisés. Tanto Moisés quanto o narrador se tornam os portadores da palavra autorizada de Deus a Israel.

Deuteronômio como exposição do Decálogo

Kaufman (1978/79) sugeriu que Deuteronômio foi estruturado para elucidar os princípios morais básicos enunciados nos Dez Mandamentos. Walton (1987) procurou estabelecer a validade de tal sugestão. Ele então agrupou os Dez Mandamentos em

[5] É possível entender 4.44-49 como síntese e conclusão da primeira fala em vez de como introdução à segunda fala.

torno de quatro questões principais, cada uma das quais estão expostas e esclarecidas nas partes legais adicionadas a Deuteronômio. Por exemplo, a proibição do terceiro mandamento contra o mau uso do nome de Deus é explicada de diversas maneiras que refletem a necessidade de aceitar Deus com seriedade (Dt 13.1—14.21), não tolerando os falsos profetas (13.1-5) ou a maldade, mesmo entre a família e amigos, ou cidades inteiras (13.6-18). Aceitar a Deus com seriedade, respeitando o seu nome, inclui observar as leis das dietas especiais de Israel (14.1-21). O mandamento para não se profanar o nome de Deus tem sua analogia com o nono mandamento, que proíbe o falso testemunho contra os outros. O nono mandamento é por sua vez exposto através de exemplos de falsa acusação e outras questões de relações entre vizinhos (24.8-16).

Esse tipo de abordagem a Deuteronômio é solo fértil para a reflexão sobre questões éticas. Ela mostra como todas as partes da lei estão, em diferentes graus, mutuamente implícitas e interpenetradas em cada um dos mandamentos. Ainda não está claro se essa estrutura foi realmente planejada pelo autor-compilador do livro; Walton (1987, p. 219), por exemplo, debate-se com as conexões temáticas necessárias a tal sistema de classificação, em especial com relação ao sétimo mandamento. O livro não oferece sinais explícitos de que tenha sido essa a intenção do autor e, pela lógica, seria o caso das leis individuais serem decretos legais específicos dos mandamentos mais gerais.

Mesmo assim, o enfoque ajuda a entender algumas das diferenças entre Deuteronômio e os outros códigos legais do Pentateuco. A preocupação em Deuteronômio é mais exortativa — é mais aconselhamento do que legislação — de modo que suas prescrições tendem a ser menos técnicas ou específicas do que as de outros códigos. Deuteronômio está mais interessado no "espírito" que na "letra" da lei.

Tabela 4

Deuteronômio como exposição do Decálogo

Adaptado de Walton (1987)

	RELACIONADO A:	
QUESTÕES	DEUS	HOMEM
Autoridade	Mandamento 1 5.7 (caps. 6—11)	Mandamento 5 5.16 (16.18—17.13)
Dignidade	Mandamento 2 (19.1—24.7)	Mandamentos 6—8 5.8-10 (12.1-32) 5.17-19 6º: 19.1—21.23 7º: 22.1—23.14 8º: 23.15—24.7
Compromisso	Mandamento 3 5.11 (13.1—14.21)	Mandamento 9 5.20 (24.8-16)
Direitos e Privilégios	Mandamento 4 5.12-15 (14.22—16.17)	Mandamento 10 5.21 (24.17—26.15)

Deuteronômio como música

Christensen (1991, P. lv-lxii) afirmou que Deuteronômio é um poema didático composto para ser lido publicamente com música no antigo Israel durante o culto. Quase não há dúvida de que Deuteronômio tivesse um lugar dentro do culto de Israel: uma "renovação da aliança" era em si um evento de profunda religiosidade, e os levitas foram ordenados a ler periodicamente o livro da lei de Moisés relativo à cerimônia da Festa dos Tabernáculos (Dt 31.9-11).

Deuteronômio contém um cântico explícito ("o cântico de Moisés", Dt 32), ensinado por Moisés à nação (31.19,30); outro longo poema que registra a sua bênção sobre cada tribo pode certamente haver sido musicado em algum momento. Também é verdade que a fronteira entre a prosa e a poesia hebraica é fluida em vez de sólida e segura.

Christensen (1991, p. lix) argumenta ainda, conforme a antropologia geral, que a música e a poesia são os meios comuns para se transmitir as tradições culturais entre virtualmente todos os assim denominados povos ágrafos. Além disso, o sistema diacrítico do texto massorético fornece de fato instrução musical para a recitação ou entoação do texto.

Apesar desses argumentos e de outros da literatura comparada, ainda se espera a avaliação pelos especialistas da sugestão de Christensen. À primeira vista, ela parece uma tanto idiossincrática e improvável. A apresentação do livro da lei diante de Josias e dos cidadãos de Jerusalém parece ter sido um evento de "leitura" em vez de "musical" (2Rs 22.10; 23.2; 2Cr. 34.18,30), o que ainda é mais digno de nota se levarmos em conta a disposição de Crônicas em descrever a atividade dos coros levíticos. A recitação de Esdras da lei para a comunidade pós-exílica também carece de evidências para se afirmar algum aspecto distintamente musical (Ne 8.3). As próprias instruções de Moisés para que o livro da lei fosse lido (Dt 31.11) distinguem-no do cântico que deveria ser entoado (31.19). Não existe de fato nenhuma dúvida de que Deuteronômio seja escrito em grande medida em estilo elevado; algumas partes podem com certeza haver sido empregadas no uso litúrgico antes de um sistema diacrítico ser inventado para orientar a entoação do texto. Contudo, os dados são insuficientes para sugerir que as primeiras fases da composição foram ou pretenderam ser musicais.

MENSAGEM TEOLÓGICA

Sob certo ponto de vista, Deuteronômio retrata o que seria um Israel ideal. Ele apresenta uma nação com "um Deus, um povo, uma terra, um santuário e uma lei". Suas contribuições teológicas estão intimamente ligadas a algumas das inquietações particulares que o diferencia do restante Pentateuco.

Israel em Deuteronômio

A aliança entre Deus e Israel, feita no Sinai e renovada nas planícies de Moabe antes da morte de Moisés, presume uma nação de um povo unido, integrado. Deuteronômio não insta ou exorta a unidade entre o povo, antes ele a pressupõe. A

nação existe — e recebe a sua identidade nacional — enquanto um povo em aliança com Javé. Uma nação é escolhida e definida pela sua fidelidade a essa aliança (Dt 5.1-3; 6.1-25). Deveria ser uma relação duradoura, renovada de tempos em tempos, em gerações sucessivas. A aliança na qual Israel havia entrado não era simplesmente a concordância legal a um contrato detalhado, mas sim uma relação viva que exigia o comprometimento amoroso de ambas as partes (6.5; 7.9,12-13; 11.1,13,22; 13.3; 33.3).

A existência integrada de Israel também é refletida na forma do livro referir-se aos membros do povo como "irmãos" (em hebraico, *'ahîm*; p. ex., Dt 1.16; 3.18,20; 10.9; 15.3,7,9,11; 17.20; 18.15,18).[6] Essa designação desconsidera de modo intencional as divisões tribais e outras que caracterizavam a nação de modo a tratá-la como uma unidade indiferenciada.

Deuteronômio também entende Israel como nação eleita, escolhida por Deus (Dt 4.37; 7.6-7; 10.15; 14.2). Deus não apenas escolheu Israel, mas também escolheu o rei (17.15), os sacerdotes (18.5; 21.5) e o lugar onde ele deveria ser adorado (o verbo "escolher" é usado dezesseis vezes nos caps. 12—26, McConville, 1984, p. 30). O livro enfatiza a iniciativa soberana do Senhor da aliança com Israel, que o escolheu em razão de seu próprio amor misterioso (7.7-8). A nação deve até mesmo sua existência àquela iniciativa soberana e graciosa; essa graça exige uma resposta de obediência amorosa por parte da nação. Israel é uma nação única, uma nação em aliança com o Criador e seu redentor. A aliança permeia todo o livro, inclusive a sua estrutura literária (v. acima).

O nome de Deus em Deuteronômio

Deuteronômio refere-se ao nome de Deus 21 vezes. Embora o nome de Deus como forma de sua própria revelação não seja exclusivo de Deuteronômio, os estudiosos críticos (p. ex., von Rad, 1953, p. 37-38) com freqüência entendem essa ênfase característica do livro como uma correção teológica do conceito mais primitivo e incipiente de que o próprio Deus estava de certa forma realmente presente nos santuários de Israel. Deuteronômio é apresentado como de algum modo "demitologizando" a presença divina: o que está presente não é o próprio Deus (porque ele mora em céu), mas o seu "nome". Em geral, afirma-se que essa teologia se desenvolveu em Israel após a perda da arca ou devido à divisão do reino, quando as tribos do norte já não tinham mais acesso a esse importante objeto.

McConville (1979) demonstrou, porém, que os contextos em que o "nome" é invocado são ordinariamente aqueles de devoção e relação pessoal, *i.e.*, nos quais a

[6] O Alcorão registra a crença de Maomé de que a Bíblia hebraica havia profetizado a sua vinda. Quando perguntados sobre tal passagem, com muita freqüência os muçulmanos apelam para Deuteronômio 18.15,18, que prenunciou o aparecimento de um profeta como Moisés "entre seus irmãos". Quem são os irmãos de Israel? Esaú e Ismael, eles respondem, os ancestrais de fala árabe, os povos islâmicos dentre os quais Maomé surgiu. A resposta a essa afirmativa está no simples exame do uso da palavra "irmãos" no Deuteronômio, onde em qualquer outra passagem ela significa apenas "companheiros israelitas".

aliança é o tema teológico dominante; em oposição à presença de Deus em sua "glória", uma denotação mais dramática e universal. Proclamar o nome de Deus é declarar abertamente o seu caráter conforme revelado nas suas ações dirigidas a seu povo (Dt 32.3).

Uma expressão semelhante é encontrada duas vezes nas cartas de Amarna da segunda metade do segundo milênio a.C. (de Vaux, 1967; Mayes, 1979, p. 224). O Rei Abdu-Heba "estabeleceu o seu nome na terra de Jerusalém". Essa expressão sugere tanto o domínio quanto a conquista. O estabelecimento do nome de Deus num lugar ou numa nação implica também em seu domínio sobre: o mundo, Israel e sua terra. Em Deuteronômio, cuja ênfase recai na posse da terra e na aliança divina com Israel, a expressão da presença de Deus por intermédio de seu "nome" relembra à nação o seu domínio e soberania. Em vez de diminuir ou corrigir a noção da presença Deus, o nome divino em Deuteronômio afirma a real presença de Deus na plenitude de seu caráter e de seu compromisso pactual entre aqueles sobre os quais ele estabeleceu o seu nome.

A palavra de Deus em Deuteronômio

Em Deuteronômio, a palavra de Deus é autorizada e é escrita. Sendo um documento de aliança, as palavras do "livro da lei" escrito por Moisés governaram, estruturaram e definiram a relação da nação com o seu Senhor suserano e entre os membros da nação. O livro reafirma em Israel a idéia de um "cânon", uma coleção de materiais escritos pelos quais a vida da nação seria administrada.

Originalmente, a nação teria ouvido a verdadeira voz de Deus no Sinai, mas o terror de tal evento levou o povo a suplicar que não se repetisse a experiência. Deus, então, confiou a proclamação de sua palavra à humanidade em primeiro lugar a Moisés (Dt 5.22-33) e, depois, a uma sucessão de profetas que seguiriam o seu exemplo (18.14-22). Esses profetas de distinguiriam dos falsos profetas por sua devoção à aliança (13.1-5) e pelo cumprimento das suas profecias (18.21-22). Por ser a palavra do soberano todo-poderoso do universo, a palavra de Deus na boca de Moisés e dos profetas não falharia: o que fosse revelado, aconteceria. Moisés foi o grande profeta que também previu que Israel não obedeceria aos preceitos de sua aliança com Deus, mas se desviaria deles (31.27-29). Nesse sentido, o próprio Deuteronômio se transforma numa profecia cujo cumprimento se dará no restante da história deuteronomística. A palavra de Deus no livro revela-se não apenas nos documentos escritos que regem a vida conforme a aliança, mas também na pregação e no ensinamento autorizado de Moisés e dos que o sucederam.

A centralização do culto

O Deuteronômio diversas vezes define a adoração de Israel no "lugar que o SENHOR vosso Deus escolher" (Dt 12.5,11,14,18,21,26; 14.23-25; 15.20; 16.2,6,11,15; 17.8,10; 18.6; 26.2). Nos estudos críticos, a escolha de um único lugar para a adoração israelita foi tradicionalmente associada ao esforço de Josias para centralizar a adoração em Jerusalém. Alguns consideram a insistência na centralização

como uma inserção posterior aos primeiros materiais deuteronômicos; por exemplo, Halpern (1981) distingue entre um estrato anterior que era ambíguo a respeito da centralização e um posterior que eliminava essa ambigüidade. Não existe nenhum fato relevante nos registros a partir da época de Davi, tanto em Samuel quanto em Reis, que identifique Jerusalém como o local escolhido para o santuário exclusivo.

A centralização do culto em um único local se trata portanto de um critério suficiente para se insistir na datação recente do livro, ou existem outras explicações compatíveis com uma data anterior para esse material? Alguns defendem que Deuteronômio 12 pode ter um sentido distributivo que permitiria a existência simultânea de diversos "santuários centrais" entre as várias tribos, nenhum sendo considerado como "santuário exclusivo" (McConville, 1984, p. 36).

É difícil escapar ao fato de que a linguagem de Deuteronômio 12.5 considera um único local entre as tribos. A centralização da adoração reflete o quadro ideal de Deuteronômio de apenas "um Deus, um povo, um santuário". "Centralização", no entanto, é um erro de terminologia. A adoração de Israel foi centralizada em algum grau sempre nos santuários onde a arca era mantida (*e.g.*, Betel e Siló, cf. McConville, 1984, p. 23-29; Thompson, 1974, p. 36-37). A arca era a representação preeminente da presença de Deus, onde a arca estivesse, o "nome" Deus também estava lá. Se Deuteronômio quisesse limitar a adoração apenas a Jerusalém, então faria pouco sentido o altar em Siquém (c. 27). A principal oposição em Deuteronômio 12 se dá entre a multiplicidade de "lugares" de adoração eleitos pelos cananeus (12.1-3) e "o lugar" escolhido por Deus (12.5, McConville, 1984, p. 29-38). Da mesma maneira que Deus escolhera a nação, assim também ele ali escolheria o lugar e o caráter da adoração. A novidade na escolha posterior de Jerusalém não está na idéia de centralização em si, mas sim no fato de que agora Israel teria um santuário permanente em vez de um portátil. A adoração a Deus no lugar por ele escolhido e do modo por ele prescrito era apenas uma parte do pacto de obediência de Israel; ela reflete em nível nacional o *status* de Israel como povo amado (7.6; 14.2; 26.18), considerado como santo para o Senhor. Mas essa lei não eliminava a possibilidade de que o lugar escolhido pudesse mudar de tempos em tempos.

A recompensa e a terra em Deuteronômio

A terra é descrita repetidamente como "a terra que o Deus de seus pais lhes deu". Uma vez mais o livro enfatiza a ação anterior e a iniciativa do Senhor na sua graciosa provisão para Israel de acordo com suas promessas aos ancestrais. Em 131 das 167 vezes que o verbo "dar" aparece no livro, o sujeito da ação é Javé (McConville, 1984, p. 12). A graça e as múltiplas dádivas de Deus ao seu povo são um tema recorrente.

Mas a dádiva de Deus também exige uma resposta de Israel. Possuir a terra, em primeiro lugar, e mantê-la, em segundo lugar, estão ambos condicionados à obediência de Israel aos preceitos de Deus (Dt 4.25; 6.18; 8.1; 11.8-9,18-21; 16.20). O tema da condicionalidade geralmente está associado à teologia deuteronômica da recompensa (4.25-31; 11.26-28; 28.1-2; 30.15-20). A obediência aos justos desígnios de Deus resultará não somente na posse e manutenção da terra, mas também trará pros-

peridade e bem-estar, ao passo que a desobediência resultará em desastre, doença, morte e perda da terra.

A tensão não resolvida entre a promessa da graça divina para Israel e a condicionalidade da sua herança levou F. M. Cross a propor a solução de uma dupla redação da história deuteronomística: uma, a edição pré-exílica do tempo de Josias enfatizando a graça e a fidelidade de Deus, e outra enfatizando a condicionalidade, atualizada posteriormente à luz dos desastrosos eventos que levaram ao Exílio. Essa abordagem, porém, desvitaliza Deuteronômio e a HD. Ela transforma a suposta primeira edição da HD num "sermão fracassado, cuja ideologia básica mostrou-se deficiente de acordo com os eventos posteriores da história".[7] Isso torna o texto atual da HD numa realização seriamente comprometida, uma vez que o editor da segunda edição, por razões ideológicas, omitiu as suas fontes, mas não conseguiu identificar e remover as tensões subjacentes suscitadas pelo seu próprio trabalho. É o que se pressupõe a partir da noção de que a reflexão teológica do antigo Israel era pouco sofisticada para lidar com um assunto complexo e multifacetado.

Contudo, isso é um mal entendido em Deuteronômio. Aqui a lei e a graça são celebradas numa tensão constante, a mesma tensão que impulsiona o restante da história deuteronômica. O que aconteceu a Israel? O que prevaleceu: ameaça ou promessa? Deuteronômio apresenta maior capacidade para um raciocínio teológico profundo e sutil do que os modernos estudiosos estão propensos a reconhecer, muito mais do que a ideologia rasa e obtusa por trás de cada uma das edições propostas por Cross. A tensão entre a lei e a graça é um ingrediente essencial em Deuteronômio e na HD, mas não o produto final de uma secundária adulteração editorial.

EM DIREÇÃO AO NOVO TESTAMENTO

Poucos livros do Antigo Testamento causaram um impacto tão grande nos autores do Novo Testamento como Deuteronômio. É um dos quatro livros veterotestamentários citados com mais freqüência no Novo Testamento.

Deuteronômio declarou que um dia Deus ergueria um profeta como Moisés (Dt 18.14-22). Embora o contexto sugira que uma sucessão de profetas também estava por vir, a redação da passagem referente a esse profeta está toda no singular. Quando o livro termina, dizendo que nunca houve um profeta como Moisés (34.10), um silogismo simples influenciou os intérpretes judeus:

1. Deus erguerá um profeta como Moisés (cap. 18).
2. Nunca houve um profeta como Moisés (cap. 34).
   Portanto, devemos continuar procurando por tal profeta.

Esse silogismo foi a base para muitas especulações entre os judeus quando eles se depararam com João Batista (Jo 1.21) e Jesus. Jesus os havia alimentado com pão e carne, da mesma maneira que Moisés fizera no deserto; ele devia ser o profeta que

[7] R.H. Polzin, *Samuel and the Deuteronomist* [*Samuel e o deuteronomista*] (Harper & Row, 1989), p. 12.

faria os presságios e as maravilhas que Moisés realizara (Dt 34.11-12; Jo 6.14). Quando Jesus prometeu um fluxo inesgotável de água viva, a multidão se lembrou dos milagres de Moisés no deserto e a promessa de um profeta que executaria tais ações (Jo 7.40). Pedro e Estevão não deixariam dúvidas na mente de ninguém sobre Jesus ser o profeta semelhante a Moisés (At 3.22; 7.37).

A própria insistência de Jesus de que ele e o Pai eram um (Jo 10.30; 17.21-23) deveria ser compreendida contra o pano de fundo da grande confissão central da fé de Israel no *Shemá*[8]: "Ouve, Israel, o SENHOR, nosso Deus, é o único SENHOR" (Dt 6.4). O Antigo Testamento não usa com freqüência o título "Pai" como referência a Deus, mas essa prática difundida no Novo Testamento, em especial no Evangelho de João, pode ser certamente rastreada através de Deuteronômio (1.31; 8.5; 32.6). Jesus também fez referência direta ao livro quando repeliu Satanás durante a sua tentação no deserto (Dt 6.13,16; 8.3; Mt 4.1-10). Sendo a encarnação da fé de Israel, Jesus viveria por meio de todas as palavras da boca de Deus; ele triunfaria na missão de Israel, embora a própria nação fracassasse. Como um rei justo não acumularia grande riqueza ou pensaria em si mesmo mais do que em seus irmãos, mas antes governaria de acordo com as ordens de Deus (Dt 17.14-20). Como o Espírito de Deus pairou sobre a criação (Gn 1.2) e sobre Israel no deserto (Dt 32.10-11), assim Jesus procurou juntar o seu povo sob as suas asas (Mt 23.37; Lc 13.34). A ampla preocupação de Deuteronômio (*e.g.*, Dt 15.1,9) com as classes sociais vulneráveis ao abuso e à exploração está refletida no ministério de Jesus dirigido às viúvas e aos pobres. Jesus reitera o mandamento máximo (Dt 6.5; Mt 22.37-40).

Da mesma maneira que Israel fora escolhida como a menor entre as nações (Dt 7.6-7), assim a igreja é escolhida entre o fraco, o louco e o humilde (1Co 1.26-30). Da mesma maneira que Israel fora a propriedade particular de Deus (Dt 7.6; 14.2; 26.18; cf. Êx 19.5), assim o novo Israel se tornaria o seu tesouro (Ef 1.14; Tt 2.14; 1Pe 2.9).

O novo Israel possui seu santuário central no Sião celeste (Hb 12.18-24). Do mesmo modo que Deus confiou a sua palavra aos agentes humanos em Deuteronômio — a Moisés (Dt 5.22-33) e aos profetas (18.14-22) — assim também a igreja se reúne para ouvir Deus falando do céu à medida que ela ouve a pregação da sua Palavra (Hb 12.25-28). Deus é um fogo ardente tanto para Israel quanto para a igreja (Dt 4.24; Hb 12.29). Do mesmo modo que Israel precisou de um mediador da presença divina (Dt 5.27), assim a igreja tem um mediador íntegro em Jesus (Hb 4.14-16).

A igreja primitiva viu em si mesma a recriação de um Israel ideal. Do mesmo modo que Israel foi retratado em Deuteronômio como uma unidade que tem um Deus, um povo, uma terra, um santuário e uma lei, assim a igreja é exortada a uma unidade semelhante, pois há um só corpo, um Espírito, uma esperança, um Senhor, uma fé, um batismo, um Deus e Pai de todos (Ef 4.4,5). Jesus pregou que o seu povo deveria ser um (Jo 17.11).

[8] Os autores referem-se à oração ritual judaica denominada *Shemá*, que em hebraico significa "ouve", palavra inicial do versículo em questão (Dt. 6.4), e considerada a profissão de fé monoteísta dos judeus. (N. da T.)

Josué

O grande ato da história da salvação no Antigo Testamento não se restringe apenas ao êxodo. A saída do Egito foi somente metade de um grande complexo redentor. Deus não prometera ao seu povo apenas o resgate da escravidão, mas também que lhe daria como herança a terra prometida aos seus pais (Gn 12.2-3; 15.18-21). A grande obra de redenção da escravidão no Egito não pode ser separada da herança da terra prometida por Deus. O livro de Josué nos remete àquela herança: ele descreve a conquista e a distribuição da terra.

CONTEXTO HISTÓRICO

Autoria e período histórico

Nesta seção, consideraremos a autoria e o período histórico em conjunto. Como ocorre em todos os livros históricos do Antigo Testamento, o autor de Josué permanece desconhecido. As decisões sobre a autoria e a época em que o livro foi escrito estão completa e estreitamente ligadas a questões históricas e teológicas mais amplas.

Embora o Talmude (*Baba' Bathra* 15a) afirme que "Josué escreveu o seu próprio livro", desconsiderando a narrativa de sua morte[1], a evidência interna do livro torna isso improvável. A frase recorrente "até o dia de hoje" (4.9; 5.9; 6.25; 7.26; 8.28-29; 9.27; 10.27; 13.13; 15.63; 16.10 — v. Childs, 1963) sugere que algum tempo se passou entre os eventos narrados e a redação da história. Além disso, durante ao menos uma etapa da composição do livro, o autor teria usado fontes escritas anteriores que descreviam os eventos passados (10.13), posicionando o autor num momento subseqüente a esse texto mais antigo. Duas diferentes abordagens à questão da autoria têm dominado a discussão.

Uma abordagem crítico-literária

No auge da crítica tradicional do Pentateuco, alguns estudiosos acreditaram que poderiam localizar vestígios das fontes originais do Pentateuco (J, E, D, e P) em Josué. Em vez de falar de um conjunto de cinco livros, esses estudiosos presumiram um "hexateuco", a Lei mais Josué. Considerando que as promessas patriarcais de posse da terra tinham tamanha importância no Pentateuco, como poderia esse corpo

[1] *Baba' Bathra* 15a. O Talmude atribuiu a narrativa da morte de Josué (24.29,30) a Eleazar, filho de Arão, e a narrativa da morte de Eleazar a seu filho Finéias (24.33).

literário terminar sem informar a realização de tal promessa? Juízes 1 contém uma narrativa da conquista que, de algum modo, diverge de Josué 1—12, portanto, se Juízes 1 foi definido por muitos como J, fonte Javista, então Josué 1–12 deve ser compreendido como um registro alternativo da conquista, identificado em parte como obra de E, fonte Eloísta. As listas de pequenas e grandes cidades (Js 13—22) e, em especial, aquelas que tratam das cidades levitas e das cidades de refúgio foram em grande medida atribuídas a P, o escritor sacerdotal. As elaboradas linguagem e teologia de Deuteronômio encontradas ao longo de Josué também significariam que o livro teve no mínimo uma redação por aquela escola. Esse debate e suas várias transformações dominaram a discussão crítica do livro durante o séc. XIX e início do XX. De modo geral, no entanto, os estudiosos já abandonaram a tentativa de explicitar os documentos fontes do Pentateuco em Josué. A fonte E (Eloista) tornou-se extremamente esquiva (até mesmo ilusória) no próprio Pentateuco e muito menos importante fora do Pentateuco.

Uma abordagem histórico-tradicional

Os estudiosos que adotaram uma abordagem histórica da tradição, em vez de rastrear as fontes literárias individuais, procuraram identificar as unidades menores submersas nos amplos complexos narrativos. Os representantes dessa linha foram influenciados pela noção de que os relatos estavam associados a localidades específicas (*Ortsgebundenkeit*), onde foram elaborados, reunidos e transmitidos. Eram narrativas amplamente etiológicas, histórias que apresentavam a razão para um estado de coisas atual. Exemplos dos tipos de perguntas que produziam histórias etiológicas seriam "papai, por que a nossa família vive aqui?" (uma indagação que provocaria um relato de conquista ou migração) ou "papai, por que os gibeonitas servem os israelitas no tabernáculo?" (cuja resposta seria a narrativa em Josué 9). M. Noth considerou os caps. 1—9 histórias basicamente etiológicas das origens benjamitas em Gilgal e seus arredores; o cap. 10, de Efraim; o cap. 11, das tradições galiléias; e o cap. 12 uma narrativa independente. Tais histórias e informações dispersas de várias tribos e regiões foram reunidas em torno do homem Josué. Noth atribuiu os caps. 13—19 a duas fontes documentárias, uma relação dos limites tribais do tempo dos juízes e uma lista posterior do tempo de Josias. Mais do que qualquer outro estudioso passado, tanto Noth quanto Alt atribuíram um alto grau de antiguidade para as relações de cidades e fronteiras. As tradições da área de Siquém (Js 24) e Siló (Js 18—22) também foram incluídas no livro.

A maior contribuição de Noth, porém, foi o seu argumento de que o "os profetas anteriores" do cânon hebraico tinham mais em comum com Deuteronômio do que com qualquer outra suposta fonte do Pentateuco. Noth identificou esses livros como a História Deuteronomística, uma única composição que engloba Josué até Reis (v. mais adiante em "Mensagem teológica").

A pesquisa a respeito da composição de Josué é complicada por um par de questões abrangentes: (1) a data do êxodo e da conquista; (2) a natureza da conquista.

A data do êxodo e da conquista. Resta pouca dúvida, a partir das evidências do próprio texto bíblico, de que o êxodo e a conquista ocorreram em torno da segunda metade do séc. XV e princípios do XIV. Salomão iniciou a construção do templo 480 anos depois do êxodo (1Rs 6.1), fixando a sua data em aproximadamente 1446 a.C. A não ser que se sofisme sobre a interpretação dessa cronologia, transformando-a numa figura de linguagem (talvez como doze gerações) ou num total que represente somas incluindo anos simultâneos, essa nota cronológica impõe o séc. XV como o período do êxodo. Se ao juiz Jefté é atribuída a data de c. 1100 a.C., um século ou mais antes do surgimento da monarquia em Israel, a sua declaração aos amonitas de que Israel habitava a terra há 300 anos (Jz 11.26) significaria que a conquista começou por volta de 1400 a.C., após os 40 anos no deserto. De acordo com 1Crônicas 6.33-37, ao menos dezoito gerações se passaram entre Coré, no tempo do êxodo, e Hemã, o cantor na corte de Davi, considerando-se para cada geração mais ou menos 25 anos, o cálculo fica em torno de 480 anos entre o êxodo e Salomão.

Porém, muitos estudiosos argumentam que essa "data antiga" não se ajusta aos registros arqueológicos e, em seu lugar, eles definem a época do êxodo por volta da metade do séc. XIII (c. 1250 a.C., a "data recente"). Está em questão a posição de muitos arqueólogos de que Jericó, Ai e Hazor não apresentam vestígios de uma camada de ruínas do início do séc. XIV, enquanto os estratos de ruínas por incêndio são evidentes em outros sítios palestinos (Laquis, Betel, Eglom, Debir, Hazor, etc.) a partir do séc. XIII. Presumindo que a chegada israelita foi uma conquista militar, os arqueólogos procuram evidências de uma extensa destruição e, portanto, geralmente associam essas camadas de ruínas com uma invasão israelita e insistem em datar a conquista no séc. XIII.

A principal dificuldade em identificar esses estratos de ruínas com a invasão israelita, porém, é o próprio texto bíblico (Merrill, 1982). A prática militar de Israel e as narrativas de suas campanhas mostram um quadro muito diferente: a expulsão dos habitantes e a preservação das suas cidades para uso dos israelitas (Dt 6.10-11; 19.1-2). As nações eram expulsas e os seus santuários destruídos (Êx 23.23-30; Nm 33.50-56), mas não existe nenhuma menção à destruição de cidades (Dt 20.10-20), exceto Jericó, Ai e Hazor (Js 6.24; 8.28; 10.1; 11.13). Israel "tomou" muitas cidades e as repovoou, mas não as queimou (Js 11.10-13). As camadas incendiadas das escavações em Israel não podem, portanto, serem usadas para estabelecer a data da conquista.

Não obstante, Jericó, Ai e Hazor foram queimadas e as evidências dessas escavações continuam problemáticas. Durante gerações, as conclusões de K. Kenyon dominaram a interpretação das ruínas em Jericó. Ela defendeu que Jericó foi destruída no final do período Médio Bronze (c. 1550 a.C.) e permaneceu desocupada durante o Alto Bronze (1550—1200 a.C.), o tempo tradicionalmente associado à conquista israelita. Kenyon não encontrou qualquer evidência de invasão israelita. Porém, recente reavaliação dos dados deu origem a um debate vigoroso (cf. Wood, 1990, e Bienkowski, 1990); B. Wood descobriu ruínas de muros tombados, datados por ele ao redor de 1400 a.C., um fato que concordaria de maneira notável com os dados bíblicos. As escavações em Hazor revelaram uma extensa destruição da cidade no estrato 1a, e o escavador (Y. Yadin) identificou essa destruição com a conquista israelita

em c. 1230 a.C. Até o momento, não há nenhuma evidência clara de uma destruição que possa ser associada a um incêndio israelita da cidade em uma data anterior. Em Ai, os escavadores descobriram uma descontinuidade na ocupação do local entre o Baixo Bronze III (c. 2300 a.C.) e o Ferro I (c. 1200 a.C.); tal hiato não deixou na cidade qualquer vestígio do Alto Bronze pressuposto na narrativa bíblica (Js 7). Outros estudiosos defenderam a identificação da Ai bíblica com o sítio em et-Tell (Livingston, 1970, 1971). O desenvolvimento de centenas de novos assentamentos em Israel por volta de 1200 a.C. favorece uma datação tardia da conquista. Ao todo, os dados arqueológicos não resolveram a questão da datação da conquista (Waltke, 1990). A arqueologia de hoje com muita freqüência torna-se a nota de rodapé de amanhã a respeito dos primeiros esforços equivocados. Pode-se apenas esperar que outras escavações coloquem um ponto final na questão da datação.

A natureza da conquista. O livro de Josué apresenta a narrativa de um esforço conjunto das tribos de Israel, sob a liderança de Josué, para dominar a terra conforme um plano de conquista. Depois do ordenamento de Josué, o livro segue com o relato da conquista de Jericó e Ai (Js 2-8), a campanha sulista (caps. 9—10), a campanha do norte (cap. 11), um resumo das cidades conquistadas (c. 12), a distribuição da terra entre as tribos (caps. 13—22) e a morte de Josué (caps. 23—24). O todo dá a impressão de uma narrativa bastante seqüencial dos eventos históricos.

Os estudiosos, no entanto, acharam difícil aceitar esse registro como história real, devido em grande parte à tensão existente na narrativa bíblica entre as afirmações de uma vitória completa graças a um ataque unificado (Js 11.23; 18.1; 21.43-44) e as evidências de que o território foi, ao contrário, conquistado por tribos individuais durante um certo período, sem que elas fossem capazes de erradicar a população nativa (15.13-19,63; 16.10; 17.11-13; 19.47; Jz 1). Tal dificuldade produziu alternativas à concepção de conquista como uma invasão em massa. (1) *Um modelo de imigração.* Alt (1959, 1966) notou uma forte presença e influência egípcia em Canaã durante o Médio Império (c. 2000-1800 a.C.), no entanto, após o período hicso, os dados das inscrições do Novo Império (c. 1580-1350 a.C.) mostram a emergência de poderosas cidades-estados étnicas na região. Em sua perspectiva, Israel entrou na terra através de uma tranqüila infiltração pela região montanhosa, onde uma população escassa não resistiria a um possível desenvolvimento do estado israelita. Noth, Weippert (1971) e outros seguiram em grande parte as observações de Alt. Noth concluiu que as várias lendas e relatos das regiões autônomas foram integradas somente mais tarde numa narrativa das origens comuns e de uma conquista em conjunto. Essa abordagem se caracteriza por uma imenso ceticismo em relação à validade histórica da narrativa bíblica e basicamente elimina qualquer noção de "conquista", apesar da conquista da terra esteja profundamente arraigada numa variedade de materiais bíblicos. Resta uma inconsistente interpretação dos dados, um tanto *ad hoc*. (2) *Um modelo de revolta camponesa.* Enquanto Alt apelava basicamente aos textos extrabíblicos, o modelo de revolta recorria às ciências sociais. Mendenhall (1962, 1976) e Gottwald (1979) propuseram um modelo sociopolítico no qual as grandes cidades-estado feudais governadas por uma aristocracia militar estrangeira foram sub-

vertidas por uma revolta camponesa motivada em parte por um pequeno número de trabalhadores escravos (Israel) fugidos do Egito no séc. XIII. Esses servos camponeses se associaram a outros grupos oprimidos para aniquilar seus opressores; eles adotaram a fé javista como expressão religiosa das esperanças igualitárias de liberdade. Tal modelo é altamente especulativo e tem pouca sustentação nos materiais bíblicos ou extrabíblicos. Tem-se a impressão de um modelo preconcebido controlando a leitura dos textos, em vez de desenvolver-se a partir deles.

Outros entenderam a tensão entre uma conquista total e uma conquista parcial como evidência das camadas redacionais ou vestígios de fontes contraditórias, sendo um redator orientado mais para a graça e a promessa, e um outro para a lei e a condição. Contudo essa tensão está profundamente arraigada no próprio Deuteronômio: Deus dará a terra, mas Israel não manterá a aliança (Dt 31.15-18,27-29). As indicações sobre o fracasso de Israel em remover o povo nativo montavam o cenário da crescente influência da idolatria que por fim consumiria a nação (Dt 31.20-21). As propostas crítico-literárias a respeito de fontes ou redações contraditórias subestimam a profundidade das questões teológicas suscitadas na história deuteronômica e, em particular, em Josué. Os estudos de K. L. Younger (1990, p. 197-240) sobre Josué 9—12, numa comparação com outras narrativas de conquistas do antigo Oriente Médio, mostraram que vários elementos da narrativa bíblica também se encontram em relatos extrabíblicos, incluindo as hiperbólicas declarações da conquista total e absoluta (1990, 241-3, 248; J. G. McConville, 1993).

O resultado de tais debates foi uma extensa gama de avaliações sobre a historicidade e a datação de Josué. Para algumas das reconstruções históricas do desenvolvimento do livro, as narrativas orais que circulavam de forma independente ("tradições") foram apenas associadas ao homem Josué como um meio de conciliar esses diversos materiais, de modo que a veracidade do material é discutível. Algumas das datas atribuídas ao livro são tão recentes quanto o período pós-exílico, quando a questão da posse da terra estava novamente diante de Israel. Os estudiosos conservadores têm em geral definido um período não muito depois dos eventos (Woudstra, 1981) ou na primeira monarquia (Harrison, 1969, p. 673). É muito difícil estabelecer tais determinações. Embora se possa rejeitar o ceticismo negativo das abordagens mais críticas, uma distinção contudo é necessária entre a data das fontes e a do editor, ou editores, que mais tarde compôs o livro em sua forma atual. O livro de fato compartilha o ponto de vista da história deuteronomística (Josué-Reis) e poderia refletir um trabalho de composição ou edição contemporâneo ao do editor exílico de Reis (2 Rs 25.27-30).

ANÁLISE LITERÁRIA

Josué deveria seguramente ser lido como parte de seu contexto narrativo. Do mesmo modo que Deuteronômio termina com a morte de Moisés, o livro de Josué culmina na morte de Josué. Ele se inicia com "depois da morte de Moisés", e o livro de Juízes abre-se com "após a morte de Josué" (Js 1.1; Jz 1.1; 2 Sm 1.1; cf. Gunn, 1987, p. 102). Josué é a ponte literária entre a experiência de Israel no deserto e a narrativa das lutas nos primeiros anos de ocupação da terra (Juízes).

Os caps. 1—12 são relatos da conquista militar da terra por Israel; eles são repletos de detalhes vívidos das batalhas, dos sucessos e fracassos, das vitórias e derrotas. O exército de Israel se expandia pela terra quase tão rapidamente quanto as notícias de suas vitórias (Js 9.3; 10.1; 11.1). É uma narrativa que se regozija com o poder de Deus exercido em favor da nação. Deus lutaria por Israel e lhe faria possuir a terra prometida aos ancestrais.

Nos caps. 13—22, nós passamos da conquista do que foi prometido ao seu desfrute. Aqui a estratégia do escritor passa das narrativas dramáticas de guerra para a retórica de listas e organização; o ritmo da narrativa é reduzido para uma prosa mais estática e administrativa (Gunn, 1987, p. 103). A estabilidade e a unidade do "povo", a nova realidade de um Israel em sua herança, são retratadas pelas listas das tribos e clãs e por suas partilhas territoriais.

Os caps. 23—24 completam a narrativa com a renovação da antiga aliança de Israel com Deus, a exortação de Josué para o povo desfrutar de sua herança e a morte de Josué. O paralelo com Moisés não deve ser esquecido: no fim de sua vida a antiga aliança de Israel foi renovada (Dt 26.16-19; 29.1-32.47) e o povo enviado para apossar-se de sua herança. Mas há uma nota nova no final de Josué, uma transição que prepara o caminho para a narrativa de Juízes: enquanto na morte de Moisés foram feitos preparativos para a transferência de liderança a Josué (Dt. 31.1-8; 34.9), no falecimento de Josué, nenhuma providência foi tomada para a sucessão do líder. Somos deixados com o povo na terra, mas sem um líder para orientá-lo a servir a Deus. O que resultará dessa situação? Eis a história de Juízes.

A tensão entre a santidade de Deus e a sua graça se enraíza por quase toda a Bíblia. Sendo um Deus santo, ele exige submissão à sua lei e propõe aos seres humanos escolhas entre obediência ou desobediência, às quais estão condicionados a bênção e o julgamento. Como um Deus misericordioso, benevolente e compassivo, ele faz promessas incondicionais, refletindo a graça e o favor designados ao seu povo. Mas, e a terra? É a herança que acompanha a redenção do Egito, a promessa incondicional de Deus aos seus pais? Ou a sua posse está condicionada à obediência? É ela uma concessão unilateral em razão do próprio juramento de Deus, cumprido em sua luta por Israel, na qual nenhuma palavra de todas as suas promessas falhou (Js 11.23; 21.43-45; 23.14-15)? Ou ela seria uma herança incompleta, uma conquista incompleta, onde as nações permanecem na terra (13.13; 15.63; 16.10; 17.11-12) e a continuidade da posse de Israel está relacionada à fidelidade (23.6-8; cf. Dt 20.17-18)? No hiato entre a linguagem do cumprimento e a linguagem da incompletude, surgem estas questões básicas (Gunn, 1987, p. 109): a dádiva da terra é incondicional? Ou o castigo seria a anulação da promessa em conseqüência do fracasso da nação em cumprir os desígnios de Deus? Em Deuteronômio, Moisés já havia descrito a propensão da nação para a apostasia e o desastre decorrente disso (Dt 31.27-29). O Senhor que é pleno de misericórdia, perdoando e abrandando a sua ira (Dt 5.8-10; Nm 14.18), não deixará nenhum pecado impune. A nação de Israel começaria a seguir o exemplo dos cananeus que permaneceram na terra e seria expulsa da terra pelas mesmas razões que puniram aqueles (Dt 18.9-12; 2Rs 17.8-18; 21.3-15). A dinâmica que conseqüentemente conduziria ao exílio já se apresentava em Josué; o

livro não pode ser entendido fora desse contexto maior. Mais do que uma tensão inserida por editores contraditórios, essa questão dirige a narrativa através dos caminhos já insinuados em Deuteronômio.

H. J. Koorevaar (1990) divide o livro de Josué em quatro seções principais, cada uma dominada por um conceito particular em hebraico: (1) atravessar (*'ābar* — 1.1—5.12), (2) tomar (*lāqaḥ* — 5.13—12.24); (3) dividir (*ḥālaq* — 13.1–21.45); (4) adorar (*'ābad* — 22.1-33). Aqueles que lêem em hebraico reconhecerão o jogo dos pares de palavras hebraicas formadas por consoantes semelhantes. Koorevaar (1990, p. 290) vê 18.1 como um ponto crucial no livro: a montagem da tenda da congregação em Siló significa trazer toda a terra sob o controle de Israel e o estabelecimento de um lugar onde Javé escolheu para morada[2].

MENSAGEM TEOLÓGICA

A principal influência na teologia do livro de Josué é Deuteronômio. Além da importante tensão entre lei e graça que já estava presente neste livro, Wenham (1971) identifica cinco grandes motivos teológicos que unem Deuteronômio e Josué. Além desses cinco motivos, a influência da linguagem e a perspectiva de Deuteronômio espraiam-se pelo livro.

A guerra santa

Deuteronômio explicitou os princípios de guerra santa sob os quais Israel se engajaria na batalha (Dt 7.1-26; 20.1-20; 21.10-14; 25.17-19). O livro de Josué ilustra tais princípios de guerra santa nas narrativas da conquista de Jericó e Ai (Js 2; 6; 8; 10; 11) e no fracasso em cumpri-los no ataque inicial sobre Ai e no tratado com os gibeonitas (caps. 7, 9). Essas narrativas incluem discursos de campo de batalha (Js 1.6,9; 6.2; 8.1; 10.8; 11.6), a luta de Javé por Israel e a imposição de terror nos corações do inimigo (Js 2.9,24; 5.1; 9.24; 10.21), e relatos de obediência da nação ao mandamento divino. O fracasso em cumprir a vontade de Deus resulta na derrota e no julgamento divino sobre Acã e sua família (Dt 7.25-26; Js 7). Javé estava presente na luta de Israel quando Josué conheceu o príncipe do exército do Senhor (5.13-15). Exceto pelos gibeonitas e alguns outros povos que sobreviveram, os povos cananeus foram banidos e erradicados da terra (Dt 7.1-5; Js 6.21; 8.24-25; 10.10,28-40; 11.11,14,21; cf. 9.16-18).

A terra

Deuteronômio é o limiar da Terra Prometida; ele foi, com efeito, a última vontade e o testamento de Moisés, e preparou a nação para tomar posse do que foi prometido (Dt 1.8; 6.10,18; 7.8). O livro de Josué registra a conquista da terra (Js 1-12) e a sua distribuição entre as tribos (caps. 13—23). Para o escritor do livro, os

[2] Ver a discussão sobre o trabalho de Koorevaar em J. G. McConville, *Grace in the End: A Study of Deuteronomic Theology* [*A graça ao final: um estudo de teologia deuteronômica*] (Zondervan, 1993).

capítulos dedicados à distribuição da terra são equivalentes a um hino de louvor a Deus por entregar a Israel o que lhe havia prometido.

A unidade de Israel

Deuteronômio repetidas vezes se dirige a "todo o Israel" (p. ex., Dt 5.1,3; 11.6; 29.9), e uma visão semelhante de Israel permeia o livro de Josué (p. ex., Js 3.7,17; 4.14; 7.23-24; 24.1). Todas as tribos participam na punição ao pecado (Dt 13.10; Js 7.25) e na guerra de conquista da nação. A nação era uma união de doze tribos agindo de comum acordo (18.2), cada uma recebeu uma parte da herança (caps. 13—21), cada uma celebrou na coluna de pedras perto de Gilgal (cap. 4). As tribos da Transjordânia ergueram um altar como um símbolo visível da sua unidade com as outras tribos (cap. 22).

O papel de Josué

Deuteronômio apresenta Josué como o sucessor divinamente escolhido para Moisés e como tal iria conduzir Israel na terra (*e.g.*, Dt 1.38; 3.21,28; 31.3; 34.9). O livro de Josué o retrata nesse papel. Josué assume a liderança militar que pertencera a Moisés e governa conforme o livro da lei escrito por Moisés (Js 1.8-9). Ele de fato completa o trabalho de Moisés conduzindo o povo para a sua herança. O povo reconhece-o como o sucessor de Moisés (1.17; 4.14). Aspectos da travessia do Mar Vermelho são revividos sob a liderança de Josué (Js 3—4). Como Moisés, Josué tira os seus sapatos na presença de Deus (5.15; Êx 3.5) e intercede pela nação quando ela comete pecados (Js 7.7-9; cf. Dt 9.25-29). Josué orienta a nação na observação da Páscoa, tal como fez Moisés (5.10-11). Ambos são semelhantes em seus papéis militares: Josué 12.1-6 relaciona as vitórias de Moisés e 12.7-24, as vitórias sob o comando de Josué. Ambos fazem preparativos para a partilha da terra: Josué 13.8-32 registra a partilha da terra especificada por Moisés; 14.1 inicia o relato da divisão em Josué.

A aliança

Nas últimas décadas, os estudiosos foram obrigados a reconhecer que Deuteronômio se assemelha em muitos aspectos aos tratados entre os reis e nações do antigo Oriente Médio. Muitos elementos dessa forma de tratado (ou aliança) são encontrados no livro. Deuteronômio se apresenta como "o livro da lei" (Dt 31.26), o documento que contém as obrigações e os preceitos da aliança de Israel com seu Deus. A aliança seria administrada de acordo com os termos desse documento escrito. O livro de Josué interessa-se em mostrar a vida sob o "livro da lei" (Js 1.8-9). Ele enfatiza a autoridade da lei de Moisés na história nacional demonstrando os modos pelos quais seus mandamentos serviram como padrão de conduta (p. ex., Js 1.13; 4.10; 8.30-35; 9.24). Josué lidera a nação na renovação da aliança no monte Gerizim e monte Ebal (Js 8), conforme a ordem específica de Moisés (Dt 27.1-8).

Até mesmo onde as ordens de Moisés não são mencionadas de modo específico, verifica-se, em vários relatos, uma obediência minuciosa às recomendações de

Deuteronômio. Considerando que Israel foi enganado pelos gibeonitas, as determinações em Deuteronômio 20.10-11 servem para definir a relação entre Israel e aquela nação (Js 9.23-27). Os corpos de cinco reis mortos são retirados, antes do pôr-do-sol, dos madeiros onde haviam sido pendurados (Js 10.27), conforme definido em Deuteronômio 21.23. Acã é castigado também de acordo com Deuteronômio (Js 7.25; Dt 13). Tanto as maldições quanto as bênçãos são apresentadas a Israel no dia da morte de Josué, do mesmo modo como haviam sido recapituladas as estipulações da lei na aliança de Israel no dia da morte de Moisés (Js 23.14-16; Dt 28). Na hora da sua morte, Josué, como Moisés, tinha certeza de que a nação não manteria a aliança (24.19-20; Dt 31.15-29).

A influência de Deuteronômio é sentida também de muitos outros modos. Os anaquins são eliminados como prometido (11.21; Dt 9.2). Ninguém pode resistir a Israel (Js 1.5; Dt 11.25). Os vespões expulsam o inimigo (Js 24.12; Dt 7.20).

EM DIREÇÃO AO NOVO TESTAMENTO

O nome Jesus é de fato a forma grega do nome hebraico Josué, assim não é surpresa ver o Novo Testamento traçando muitos paralelos entre Israel sob a liderança de Josué e a formação do novo Israel de Jesus. De modo particular, o escritor de Hebreus faz uso freqüente dessas conexões (4.8).

O descanso prometido

Josué liderou Israel para a sua herança, para o seu descanso (Dt 3.20; 12.10; 25.19; Js 1.13,15; 14.15; 21.44; 22.4; 23.1). Mas, na melhor das hipóteses, foi um descanso temporário dos inimigos, pois Israel teria muito mais inimigos nos séculos seguintes. Embora Javé houvesse garantido uma herança ao seu povo, esta ainda poderia ser tomada deles, o que se daria por fim quando os reinos do norte e do sul fossem ambos levados ao exílio. Ocorre um final em aberto no livro de Josué (Woudstra, 1981, p. 33): o povo possui uma herança, mas existe terra ainda não dominada (Js 13.1-7; 15.63; 17.12). Da perspectiva do Novo Testamento, os sucessos de Josué foram apenas parciais na melhor das hipóteses e, no entanto, eles apontaram para além de si mesmos, para um tempo quando o maior homônimo de Josué, Jesus, traria o povo de Deus para uma herança que não lhes poderia ser tirada (1Pe 1.3-5). Jesus proveria o descanso que Josué não havia alcançado (Hb 3.11,18; 4.1-11).

Modelos de fé

O povo de Israel, na batalha de Jericó, e Raabe, a meretriz, são apresentados como modelos de fé, exemplos daqueles que procuram uma pátria (Hb 11.30-31; 11.14-16), mas que não alcançam o que foi prometido (11.39–40) porque Deus lhes tinha planejado algo melhor.

O guerreiro de Deus

De acordo com o Novo Testamento, Jesus não somente é o maior homônimo de Josué, mas ele também é o Guerreiro Divino (Longman, 1982; Longman e Reid, 1995), o capitão do exército do Senhor que luta em defesa de seu povo e alcança a vitória para eles (Js 5.13-15; Ap 19.11-16). A herança que ele oferece não é uma extensão da terra rochosa a leste do Mediterrâneo, mas antes um novo céu e uma nova terra, e uma cidade santa (Ap 21.1-2).

A conquista

Muitos também têm comparado Josué ao livro de Atos. Depois da libertação do Egito, no êxodo, a nação de Israel iniciou a conquista da sua herança; depois da obra redentora de Jesus na cruz, o seu povo avança para conquistar o mundo em seu nome. Israel desfrutou uma herança e um reino terrestres, mas o reino do qual a igreja faz parte é espiritual e celeste.

Juízes

O livro de Juízes traça o período entre a morte de Josué e o advento da monarquia em Israel. Sob certos sentidos, o título do livro é um tanto enganoso para os leitores em nossa língua. Os "juízes" não eram propriamente autoridades judiciais, eram de fato líderes militares e chefes de clãs que surgiam periodicamente em diferentes regiões, entre as tribos, para salvar alguma parte de Israel das ameaças dos inimigos. O livro é, em muitos aspectos, um diálogo sobre uma relação: a relação entre Deus e Israel. Um Pai divino e amoroso não revogaria a sua eleição de Israel: o seu compromisso com os descendentes de Abraão era irrevogável. Apesar disso, como poderia um Deus santo, que exige obediência e submissão do seu povo, tolerar deste o contínuo pecado e a rebelião? Vários dos juízes foram retratados como seres humanos profundamente corrompidos, escolhidos para libertar uma nação profundamente corrompida. Todo leitor do livro aprende que Deus é paciente e misericordioso; nenhum leitor pode deixar de ver características de sua própria vida refletidos nos personagens da narrativa.

CONTEXTO HISTÓRICO

Esta seção trata da autoria de Juízes, seu período histórico e tópicos sobre a história de sua interpretação.

Juízes abrange o período entre a morte de Josué e o surgimento da monarquia. Esse foi um período de grandes migrações étnicas por todo o Oriente Médio na segunda metade do segundo milênio a.C. Foi um período que testemunhou o desaparecimento de algumas grandes culturas (*e.g.*, os hititas na Ásia Menor, os minoanos e os micênicos), o começo da Idade do Ferro no Oriente Médio e a chegada dos filisteus na planície litorânea.

Semelhante a todos os livros históricos do Antigo Testamento, o autor de Juízes permanece desconhecido. O autor certamente viveu em algum momento após o início da monarquia em Israel (Jz 17.6; 18.1; 19.1; 21.25). A única pista evidente para a data da composição é encontrada em Juízes 18.30-31, onde o escritor afirma que os sacerdotes descendentes de Jônatas, filho de Manassés, continuaram servindo até a escravidão da terra e que os ídolos de Mica permaneceram em uso enquanto a arca esteve em Siló. Mas esses versículos são um tanto ambíguos. A seguir são apresentados alguns pontos de vista relativos a "escravidão da terra": (1) muitos estudiosos vêem a totalidade de Deuteronômio—2Reis como obra de um autor-compilador exílico, de modo que a escravidão da terra seria entendida como uma referência ao cativeiro babilônico e, portanto, sugerem uma data recente, como o séc. VI. (2) A

escravidão da terra poderia se referir à escravidão da região nos arredores de Dã, o período em que essa área basicamente deixou de existir como parte da nação israelita. O santuário israelita em Dã teria sobrevivido até a invasão assíria sob Tiglate-Pileser III (c. 733 a.C., 2Rs 15.29-30) ou a deportação da população por Sargão depois da queda de Samaria (722 a.C.), o que sustentaria uma data no séc. VIII a.C. (3) Também é possível que a escravidão da terra seja referente (a) às incursões filistéias durante o período em que a arca estava em Siló (1Sm 4.1-11), ou (b) a um período logo após a morte de Saul, quando Davi governava Judá e os descendentes de Saul defendiam um reino inviável na Transjordânia, o último a cair sob domínio filisteu. A destruição de Siló é lembrada em Jeremias 7.12,14; 26.6 e Salmos 78.60. Essa última referência sugere uma data bastante antiga para o livro.

Os capítulos finais do livro são escritos sob um ponto de vista político característico que também é relevante para a datação. A narrativa dos ídolos de Mica e a migração da tribo de Dã (Jz 17—18) sugerem que o autor se posicionava sobre a idolatria das tribos do norte. O santuário e os ídolos de Mica estavam inicialmente situados na região montanhosa de Efraim (provavelmente perto de Betel, 17.1; 18.2), depois foram furtados e instalados em Dã. O autor poderia estar indicando o fato de que as tribos do norte sempre estiveram envoltas em idolatria desde o cisma até a construção dos bezerros de ouro em Dã e Betel por Jeroboão. Ele pode, com efeito, estar dizendo: "Vejam, isso não é surpresa: aquelas tribos sempre estiveram propensas à falsa adoração e à idolatria". A datação do livro se daria, dessa forma, após o cisma.

As narrativas do levita e sua concubina (Jz 19) e da subseqüente guerra contra Benjamim (caps. 20—21) também apontam para alguns fatos políticos que afetam sobremaneira a datação do livro. Na primeira história, um homem levita sai de Belém para morar na região montanhosa de Efraim. Ele viaja de volta a Belém para reaver sua concubina da casa do pai dela. Em Belém, ele é tratado regiamente e com toda cortesia. Quando inicia a viagem de retorno com sua concubina e seu servo, o levita está relutante em parar numa cidade que Israel não tinha conquistado (Jebus ou Jerusalém) e viaja na direção de Gibeá de Benjamim chegando antes do anoitecer. Em Gibeá (cidade natal de Saul), seu grupo não é recebido com hospitalidade pelos cidadãos nativos, entretanto, um homem de Efraim vem por fim em seu auxílio. O levita e o seu grupo são confrontados então por um grande mal, o mal remanescente de Sodoma e Gomorra (Jz 19.22-26; cf. Gn 19.1-11). Depois da morte da concubina, o levita reúne as tribos para a guerra contra Benjamim. Subjacente aos detalhes da história repousa de algum modo uma alegoria política dirigida àqueles de Efraim e das tribos do norte: quem os tratará bem? (Alguém de Belém.) Quem os tratará mal? (Alguém de Gibeá.) Quem afastará os estrangeiros de Jebus e a tornará segura? Qualquer pessoa que lê a história sabe que Davi e os seus descendentes eram de Belém e que ele havia tornado Jebus/Jerusalém uma cidade segura. A história parece defender a lealdade das tribos do norte a uma família de Belém, em vez de uma família corrupta de Gibeá (Saul e os seus descendentes). Essa narrativa histórica é fortemente pró-Davi e anti-Saul, sugerindo um período exatamente no início da era monárquica. A evidência interna do livro, no entanto, sugere um período em algum tempo logo após o cisma e possivelmente próximo do séc. VI a.C. A tradição crítica em geral defende

uma data já no final do reinado de Saul ou no início da era davídica (v. Davis 1978, P. 24, 80-82, 130-31).

Grande parte da crítica permanece de modo característico preocupada com a história da composição do livro. Alguns defensores da hipótese documentária no Pentateuco procuraram localizar as supostas fontes daquele grupo bíblico em Josué e Juízes[1] . Hoje em dia essa abordagem foi quase abandonada nesses livros, em grande parte devido à influência da monumental tese de M. Noth, de 1943, referente à "história deuteronomística" (HD).

Noth afirmou que os livros de Deuteronômio a 2Reis formavam uma única e distinta obra teológico-literária, que trata da história de Israel desde o êxodo ao exílio, e rejeitou o esforço em localizar as fontes do Pentateuco nesse material. Embora o argumento de Noth seja mais complexo do que podemos detalhar aqui, ele defendeu essencialmente que um único autor-compilador da HD combinou dois corpos literários primitivos para formar a narrativa de Juízes: (1) diversas narrativas sobre heróis tribais foram integradas com (2) uma lista de juízes ("juízes menores"). Para Noth, esses "juízes menores" (Jz 10.1-5; 12.7-15) eram líderes constituídos por uma confederação tribal (uma "anfictionia") e tinham principalmente obrigações sagradas num santuário central. Quando essa suposta lista de juízes menores foi combinada com as narrativas de heróis tribais, então os heróis acabaram também conhecidos como "juízes". O autor supriu esse material com uma base teológica e cronológica como parte integrante da HD mais ampla. Noth ainda identificou diversas passagens como acréscimos à narrativa feitos por editores posteriores. Noth tentou isolar a linguagem e a ideologia de seu deuteronomista (Dtr) a partir das adições pós-Dtr. Por exemplo, ele considerou a perspectiva pró-monarquista de Juízes 17—21 como uma adição posterior à obra Dtr, em contraste com o pretenso tom antimonarquista nas histórias cíclicas dos juízes.

A crítica posterior levantou sérias questões sobre a existência de uma anfictionia em Israel. Além disso, o pouco que se sabe a respeito dos juízes menores sugere que eles eram, em vez de líderes militares e chefes de clãs, exatamente como os juízes maiores (Hauser, 1975; Mullen, 1982). O período dos juízes foi caracterizado por um tipo de independência e autonomia regionais também encontradas entre as cidades-estados cananéias contemporâneas (Hauser, 1979); nenhuma unidade religiosa ou instituição política favoreceu sua coesão, e a associação entre as tribos parece ter sido bastante frouxa.

Os comentaristas, desde Noth, em sua grande parte têm aceitado a sua tese da existência de uma HD e do lugar de Juízes dentro dela. Diversos estudiosos modificaram até certo ponto a teoria de Noth. Richter (1964) defendeu as três redações separadas do conteúdo do livro, começando com um "livro dos libertadores" (*Retterbuch*) do norte de Israel, que foi complementado por ao menos duas redações posteriores, antes de sua incorporação à HD. Dietrich (1977) e Smend (1971) identificaram um

[1] Por exemplo, George F. Moore, *A Critical and Exegetical Commentary on Judges* [*Um comentário exegético e crítico sobre Juízes*] (ICC; T & T. Clark, 1895), e C.F. Burney, *The Book of Judges* [O livro de Juízes] (London: Rivingtons, 1918).

deuteronomista básico (Dtr^B), revisto pelos editores proféticos (Dtr^P) e monísticos (Dtr^M). Viejola examinou as atitudes à monarquia nessas três supostas redações e concluiu que Juízes 17—21 faz parte do Dtr^B e não de acréscimos posteriores; fato que integraria os últimos capítulos nas questões centrais do livro. Outra abordagem à HD está associada ao nome de Frank Cross e seus discípulos. Cross[2] identificou dois estratos redacionais primários na HD, um Dtr_1 do tempo de Josias e um Dtr_2 do tempo do exílio. As reações à monarquia foram tomadas como o critério básico para separar as respectivas edições: promessas incondicionais pertenceriam ao período pré-exílico e ao clima otimista do tempo de Josias; uma vez que as passagens enfatizando a condicionalidade fariam parte de edição exílica após a monarquia terminar em desastre. Todas essas abordagens compartilham o entendimento de que o livro é composto de uma variedade de fontes/edições que possuem ideologias e vocabulários diferentes por meio dos quais a história da composição pode ser reconstruída.

A crítica mais recente mostra menos interesse em recuperar a história da composição da HD e tem, em troca, voltado-se aos métodos sincrônicos (crítica literária, análise narrativa, crítica retórica), que captam o texto como unidade literária coerente, ideológica e teologicamente unificada. Os autores que seguem esse caminho estão mais interessados nas questões de organização, imagens e temas, caracterização, desenvolvimento de enredo, ideologia e ponto de vista. Em vez de fragmentar o texto conforme ele se configure em conteúdos antigos e recentes, essas abordagens enfatizam o plano global, a coerência e a habilidade autoral do texto lido como uma unidade (v. Lilley, 1967; Gros Louis, 1974; Webb, 1987; Klein, 1988). A quantidade de personagens femininos fortes no livro (Débora, Jael, a mãe de Sísera, a filha de Jefté, as esposas de Sansão) e a freqüente ocorrência de incidentes refletindo as relações entre os gêneros também tem incitado várias leituras feministas (M. Bal, 1988a, 1988b). Ver abaixo o debate relativo à estrutura literária.

As notas cronológicas no livro também tem fornecido um considerável tema de discussões, visto que afetam a questão da data do Êxodo. Quando essas informações são somadas, elas totalizam um período de 410 anos entre a invasão da terra e a morte de Sansão (LaSor; Bush; Hubbard, 1982, p. 220). Esse cálculo está razoavelmente próximo do cômputo de 480 anos entre o êxodo e o início da construção do templo; por isso, pode-se considerar que ele remete o Êxodo a uma data remota, conforme sugere o discurso de Jefté em Juízes 11.26. Porém, o narrador de Juízes não informou sobre a extensão dos diversos períodos de apostasia de Israel no intervalos entre os juízes e, a menos que se assuma que tais períodos de apostasia tenham se sobreposto ao total de anos de vigência informado sobre determinado juiz, é provável que o tempo total do livro ultrapasse o tempo entre a conquista e a morte de Sansão, independente da opção por uma data remota ou recente para o êxodo. Em função disso, vários dos juizados podem ter sido simultâneos em diferentes regiões de Israel, mas os dados que existem são insuficientes para reconstruir tal combinação.

[2] *Canaanite Myth and Hebrew Epic* [Mito cananeu e épico hebreu] (Harvard University Press, 1973), p. 274-89.

As antigas traduções gregas de Juízes nos legaram dois tipos diferentes de textos para o livro, e a pesquisa tem se concentrado em (1) se elas se referem a duas traduções distintas ou se uma é a revisão da outra, (2) a classificação e identificação dos grupos manuscritos, e (3) qual representa a mais antiga tradução grega. Ver Bodine (1980) sobre a atual situação dessa investigação.

ANÁLISE LITERÁRIA

A maioria dos estudiosos concorda que o livro contém três partes distintas: um prólogo (Jz 1.1—2.5), um núcleo (2.6—16.31) e um epílogo ou apêndice (17.1—21.25), consistindo em duas narrativas principais.

O Prólogo

O livro começa recapitulando a morte de Josué, conforme Josué 24.29-31, e informando como a conquista continuou após a sua morte (Jz 1.1-36); o legado de Josué já começava a desmoronar (Childs, 1979, p. 261). O anjo do Senhor anuncia que, devido ao desgosto de Deus por Israel haver efetuado alianças com os povos nativos, os israelitas não conseguiriam mais expulsá-los da terra: tais nações permaneceriam como "[seus] adversários". No entanto, a função desse conteúdo introdutório não é simplesmente amarrar a continuidade da história à narrativa anterior de Josué. Ele estabelece a fase para os relatos seguintes, nos quais Israel será várias vezes oprimido pelos povos vizinhos e remanescentes (3.1-5). Um livro que começa com o cooperação das tribos na conquista (1.1) terminará com as tribos unidas contra um dos seus (caps. 20—21). O fracasso em conquistar Jerusalém (1.19-21) terá conseqüências funestas no final da narrativa (19.10-13).

Klein (1988, p. 11-21), como o título do seu livro sugere, vê Juízes como um *tour de force* de ironia em decorrência de duas perspectivas diferentes sobre os eventos: a de Javé e a de seu povo. Essa diferença de visões surge no prólogo do livro, onde duas narrativas apresentam a perspectiva do povo sobre a conquista (Jz 1.1-36) e a de Javé sobre o mesmo evento (2.1—3.6). Webb (1987, p. 81-122) também considera 1.1—3.6 como a introdução do livro, estabelecendo o tema de toda a composição: a questão sobre o porquê dos cananeus não haverem sido completamente expulsos da terra.

O núcleo

Qualquer leitor que possua um conhecimento mesmo superficial do livro de Juízes está familiarizado com a série de histórias que compõem o núcleo do livro (Jz 2.6—16.31). As narrativas dos juízes maiores (Otniel, Eúde, Débora, Gideão, Jefté e Sansão) estão entre as narrativas mais familiares da Bíblia. Essa seção do livro é descrita freqüentemente como tendo uma concepção "cíclica" da história, devido a estrutura predominante que une as várias narrativas. Tal estrutura é introduzida no prefácio às narrativas dos juízes (2.6—3.6). O prefácio resume o padrão narrativo que se segue. Diversas frases ou motivos recorrentes compõem a estrutura (Greenspan, 1986), entretanto ela não é encontrada na sua forma completa em todos os juízes:

1. Os filhos de Israel praticam o mal aos olhos do senhor (2.11; 3.7,12; 4.1; 6.1; 10.6; 13.1).
2. Embora a natureza do mal seja pouco detalhada, seus pecados acendem a ira de Deus e resultam em opressão nas mãos de uma nação estrangeira (2.14; 3.8; 4.2; 10.9). A natureza do mal cometido por Israel está resumida como idolatria e casamentos interétnicos em 2.10—3.5. Por causa de seu pecado, os israelitas não somente ficavam impossibilitados de expulsar os cananeus, como também sucumbiam diante das forças estrangeiras.
3. Durante a sua opressão, os israelitas clamam ao Senhor (3.9,15; 6.6,7; 10.10).
4. O Senhor ouve seus clamores e suscita um libertador, um dos juízes (2.16; 3.9,15; 10.1,12). O libertador é escolhido e fortalecido pelo Espírito do Senhor (3.10; 6.34; 11.29; 14.6,19).
5. É relatado com freqüência que a essa libertação se seguia a submissão do inimigo e um período de paz durante o qual o redentor julgava sobre Israel, seguido da morte e enterro do juiz (3.10,11; 8.28-32; 10.2-5; 12.9-15).

Essa recorrente sucessão de pecado-opressão-libertação é com freqüência chamada de "cíclica". Mas tal designação parece de algum modo equivocada se for considerado que cada "ciclo" é mais ou menos sem propósito ou igual a todos os outros. Um melhor modo de descrevê-lo seria imaginar uma "espiral descendente": não é que cada ciclo seja mais ou menos uma repetição do anterior, antes, há uma deterioração na qualidade dos juízes e no efeito de sua liderança. Uma rápida observação dos principais juízes demonstrará isso.

Otniel (Jz 3.7-11) aparece primeiro como modelo do que um juiz deveria ser. Ele é elevado por Deus e investido com o seu Espírito; ele foi um hábil guerreiro no tempo de Josué (Js 15.13-19) e conduziu Israel numa guerra bem sucedida semelhante a Josué.

No caso de Eúde (Jz 3.12-30), porém, vários detalhes importantes estão ausentes. O autor não declara que Deus o escolheu como fez com Otniel, nem Eúde foi investido com o Espírito de Deus, nem "julga" Israel. Sabemos apenas que ele era "canhoto", uma característica encontrada entre muitos de Benjamim (20.16; 1Cr 12.2), apesar de "Benjamim" em hebraico significar "o filho de minha mão direita". Eúde liberta Israel por meio de artimanha e traição, e o texto nada diz sobre os sentimentos e o relacionamento de Javé para com ele.

Débora (Jz 4.1—5.31) era profetisa quando julgou Israel. Mas, apesar das suas realizações e as de Jael, o seu juizado suscita questões sobre o fracasso da liderança masculina em Israel. Tanto Baraque quanto Sísera perderam a glória que lhes era destinada para uma mulher (4.9). Israel não seria capaz de produzir defensores masculinos de valor para comandar suas batalhas pela terra? A vitória é, mais uma vez, menos um feito de armas e mais um produto de traição. Jael, que por fim matou Sísera, não era nem juíza nem profetisa, e somente meio-israelita (v. 11, 17; 5.24). Em vez de exaltar uma nação que age de comum acordo e pela fé, o cântico de Débora inclui maldições contra outras tribos que não se uniram à batalha (5.15b-

18,23). A narrativa antecipa o partidarismo e a desunião entre as tribos que, no final das contas, culminaram nos episódios finais do livro (cap. 20—21).

Gideão, o fazendeiro (Jz 6.1—9.56), demora a reconhecer e responder o chamado de Deus para que ele conduzisse Israel: são necessários três milagres para convencer o relutante Gideão. E a sua obediência, quando ocorre, não é precisamente corajosa: ele de fato derruba o altar de Baal e o poste-ídolo em sua comunidade como Deus ordenou — mas ele ainda está um pouco acovardado e cético, e faz isso à noite (6.25-27; Klein, 1988, p. 54). Embora Gideão ganhe o apelido Jerubaal ("Baal contenda contra ele", 6.32), no fim ele próprio sucumbe à falsa adoração que desvia o povo de Israel (8.22-27). Depois da grande batalha quando os trezentos de Gideão, por obediência fiel, prevaleceram sobre um número ainda maior, Gideão parece esquecer do ponto-chave (7.2) e chama as suas reservas, um exército de trinta e dois mil (v. 3, 24). Uma grande vitória irrompe uma vez mais na rivalidade e disputa partidarista entre as tribos e clãs (8.1—9). Além da vitória que Deus havia prometido e cumprido, Gideão buscava uma vingança pessoal (v. 10-21). A narrativa inicia-se com a preocupação sobre a semente que Israel havia plantado em suas colheitas (6.2); e Gideão havia semeado extensamente a sua própria semente e tinha setenta filhos, incluindo um com uma concubina de Siquém (8.31).

Depois da morte de Gideão, Israel degrada-se novamente (Jz 8.33-35), e espera-se o surgimento de outro juiz/salvador. Mas não é bem assim! Em vez disso, Abimeleque, o filho de Gideão com uma concubina, tenta adquirir poder. Deus não o elege ou chama para o ofício divino. Uma história que começou referindo-se às plantações (6.2-6) volta-se para a fábula de Jotão sobre as árvores e os arbustos (9.7-15). A rivalidade intertribal (8.1–9) durante o tempo de Gideão se torna agora contenda e assassinato intrafamiliar. Apesar do bem que Gideão fez a Israel, o seu filho não se torna um libertador, mas um opressor, não um servo da nação, mas um assassino de israelitas e da sua própria família.

Jefté é o próximo personagem importante no livro. A narrativa retrata até certo ponto o conflito no íntimo do próprio Deus a respeito de sua relação com Israel (Webb, 1987, p. 48). Eles pecam e provocam a sua ira (Jz 10.6-16), de tal forma que ele jura não mais os livrar (v. 13). E, no entanto, o Senhor havia se comprometido tão inteiramente com Israel que fica consternado e indignado com o seu sofrimento (v. 16). Jefté surge em cena, mas Javé se retira dela. Movido por interesses próprios, Jefté negocia seu caminho ao poder a partir da sua condição de desterrado (11.1-11). Embora o Espírito de Deus já tivesse vindo sobre ele para a batalha com Amom (v. 29), Jefté faz um voto impulsivo e desnecessário (v. 30), como se fosse preciso mais para garantir a vitória. Aquele que foi tão calculista em seu egoísmo acaba por destruir o que calculava ser o mais valioso, a sua única filha (11.34-40). Uma vez mais uma vitória faz irromper a disputa intertribal e a rivalidade regional (12.1-6).

Sansão é o último dos juízes maiores. Mas ele é uma sombra daquilo que se esperaria de um juiz. Ele é cheio de auto-indulgência e recusa-se a controlar o seu apetite sexual. A inclinação de Sansão para as mulheres estrangeiras torna-se uma metáfora do próprio Israel, pouco disposto a resistir à tentação de prostituir-se diante dos deuses estrangeiros (Jz 2.17; 8.27,33). Embora, como Israel, ele fora consagrado

a Deus desde o seu nascimento (13.5), Sansão não cumpriria o seu potencial. O casamento interétnico com cananeus violava a ordem para expulsá-los da terra (3.5-6). Como Sansão poderia ser bem sucedido como o líder de Israel? Ele teve mais êxito na sua morte do que em vida (16.30).

Lideranças como a desses juízes não garantiriam a terra para Israel. O egoísmo, a auto-indulgência e todos os pecados que provocavam a ira de Deus com Israel também caracterizavam os seus líderes. O legado de um Israel unificado deixado por Josué se desintegrou em rivalidades partidárias e regionais. As condições que promoveram o caos religioso e político demandavam um tipo diferente de liderança a fim de que Israel proteja a terra. Os reis farão a diferença (Jz 17.6; 18.1; 19.1; 21.23)? Será a realeza uma solução para ambas as crises da nação: religiosa (caps. 17—18) e social (caps. 19—21)? As últimas duas histórias (v. a seção anterior) preparam o caminho para uma virada em direção à monarquia na progressiva relação de Israel com o seu Deus; a história continua em Samuel e Reis.

MENSAGEM TEOLÓGICA

Os temas e conteúdos de Juízes fornecem uma análise narrativa sobre duas questões teológicas principais.

1. *Graça e lei, condicionalidade e incondicionalidade.* Ao longo da história deuteronomística (Josué-Reis), o narrador explora e investiga a natureza da relação de Deus com Israel. A santidade de Deus e a exigência de obediência às suas ordens anulariam suas promessas a Israel? Ou o seu compromisso irrevogável com a nação, as suas promessas de graça aos patriarcas significariam que ele de alguma maneira deixaria passar os seus pecados? Tanto quanto os teólogos podem estabelecer a prioridade da lei sobre a graça ou da graça sobre a lei, do mesmo modo o livro de Juízes não resolverá essa questão. O que Juízes concede ao leitor não é uma teologia sistemática, mas sim a história de uma relação. Juízes nos deixa com um paradoxo: a relação de Deus com Israel é ao mesmo tempo condicional e incondicional. Ele não removerá a sua graça, mas Israel tem de viver em obediência e fé para herdar a promessa. Mais do que qualquer outra coisa, é essa tensão que impele toda a narrativa.

2. *A administração do governo de Deus sobre o seu povo.* Deus era o rei e senhor de Israel (Jz 8.23). Porém, de que forma o seu governo sobre o povo escolhido se manifestaria na história? O livro de Juízes mostra com clareza que um governo descentralizado, mesmo abençoado pela constante intervenção divina na liderança e guerras da nação, não produziu uma nação santa. Moisés sabia que algum dia Israel teria um rei (Dt 17.14-20), e Juízes prepara a transição para a monarquia. Poderia a realeza, já onerada pela possibilidade de abusos (Jz 9), fazer alguma diferença? O livro nos prepara para a monarquia como o próximo e inevitável passo. Em um Israel enredado pelo partidarismo regional e tribal, a realeza poderia fazer a diferença? A grande experiência nacional com os juízes não havia funcionado. De que outro modo Israel poderia defender a terra e nela permanecer? Uma monarquia conseguiria finalmente expulsar os cananeus? Acabar com a anarquia? Manter a pureza da submissão nacional a Javé?

EM DIREÇÃO AO NOVO TESTAMENTO

Que coleção de seres humanos encontramos no livro de Juízes! São eles estranhos heróis: o fazendeiro relutante, uma profetisa, um assassino canhoto, um bandido bastardo, um nazireu viciado em sexo, entre outros. É fácil apontar, à distância, as excentricidades e fracassos dos principais personagens dessa narrativa em espiral descendente. Mas, para que não nos julguemos muito superiores, Paulo nos lembra: "Tais fostes alguns de vós" (1Co 6.11). Com semelhante misto de ignorância, fraca obediência e motivos confusos, nós, como eles, fomos "lavados, santificados e justificados" pela graça de Deus. Através de todas as suas falhas, aprendemos de sua fé. Pois foram Gideão, Baraque, Jefté, e Sansão que, "por meio da fé, subjugaram reinos, praticaram a justiça, obtiveram promessas" (Hb 11.32-33).

Apesar dos fracassos, sua fé não foi equivocada. Eles se tornaram uma parte daquela grande nuvem de testemunhas que nos clama a perseverar e firmar os nossos olhos em Jesus (Hb 12.1-2). Nós também precisamos de um defensor para lutar nossas batalhas por nós, alguém eleito por Deus e investido por completo com o seu Espírito; precisamos também de um líder para nos garantir a herança que Deus prometeu, alguém que aperfeiçoará a nossa fé.

Rute

O livro de Rute é uma breve calmaria em meio a uma tempestade (Fewell e Gunn, p. 11). Nas versões modernas da Bíblia, ele sucede Juízes[1] — partilhando o mesmo período de tempo em que a história se passa — e está antes de 1—2Samuel, aos quais serve de introdução. Em contraste com Juízes, no entanto, Rute expõe a narrativa da força moral de seus personagens e seu enredo se resolve pacificamente. Ao contrário de Samuel, com a sua política e disputas familiares e nacionais, a intriga sexual em Rute tem um final feliz, em vez de destrutivo.

Numa primeira leitura, o enredo do livro é simples, claro, curto e até sedutor em comparação, diga-se novamente, com as narrativas adjacentes.

Embora nem todos os personagens sejam corajosos, eles são admiráveis, mesmo nobres. Ninguém pode ser chamado de mau em Rute. No entanto, por trás da simplicidade e clareza, encontram-se diversas questões difíceis que devem ser enfrentadas a fim de obter-se uma real compreensão da leitura do livro.

CONTEXTO HISTÓRICO

Data, autoria e propósito

A introdução (Rt 1.1) do livro de Rute o situa na época de Juízes (v. a seguir). Contudo, o livro nada diz sobre a data de sua composição nem sobre quem o escreveu. Os estudiosos, porém, tentam datar o livro por meio de considerações internas, mas essas não levam a nenhuma conclusão precisa. Enquanto a pesquisa recente tende a preferir uma data pré-exílica (contra a análise de Berquest, p. 23), os eruditos de uma geração anterior defendiam uma data pós-exílica. A questão da datação do livro está intimamente ligada ao propósito do livro, assim é preciso tratar ambos os tópicos em conjunto.

Argumentos a favor de uma datação recente:

1. Diz-se que o livro contém aramaísmos. Mas esse argumento, outrora considerado poderoso e aplicado a vários livros bíblicos diferentes, já não é mais tão defendido. Quanto mais aprendemos sobre o uso do aramaico, tanto no início quanto no

[1] Na maioria das Bíblias hebraicas, ele aparece imediatamente após Provérbios e antes de Cântico dos Cânticos, nos Escritos, a terceira seção do *Tanak*. Essa disposição unifica Provérbios 31, o poema da mulher virtuosa, Rute e Cântico dos Cânticos. Esses três textos louvam personagens femininos.

final do segundo milênio, menos o aspecto de palavras e frases semelhantes influencia a nossa datação do livro.

2. Os estudiosos apontam para uma discrepância entre a apresentação de certos costumes legais em Rute (o levirato e a cerimônia de descalçar as sandálias) e sua menção no Deuteronômio. Em Rute, a cerimônia de descalçar as sandálias é considerada arcaica, assim o livro deve ser considerado posterior à composição de Deuteronômio (Dt 25.9, datado por esses críticos na reforma de Josias, final do séc. VII a.C.), e o levirato como descrito em Rute parece um mau emprego da lei, pois envolve um período de tempo longo demais para uma aplicação adequada. Acompanhando Hubbard (1987, p. 26-7, 48-63), rejeitamos a conexão entre as leis deuteronômicas e a situação em Rute nas seguintes bases: em primeiro lugar, embora semelhantes, as duas cerimônias de tirar a sandália se aplicam a situações diferentes e, segundo, é a lei do resgatador e não do levirato que está em jogo em Rute.

3. Os vínculos entre a introdução e a teologia deuteronômica, e entre a genealogia (Rt 4.18-22) e a linguagem sacerdotal levam os que associam a teologia deuteronômica ao exílio, e a teologia sacerdotal ao período do pós-exílio, a considerar Rute um livro tardio. Contrários a tais concepções, muitos estudiosos críticos defendem que P e D, embora finalizados recentemente na história, preservam as antigas tradições.

4. Alguns argumentam que o aparecimento de Rute na terceira parte do cânon hebraico, os Escritos (*Ketubim*), indica uma origem pós-exílica. Porém, Beckwith demonstrou de modo efetivo que a inclusão nos Escritos não significa necessariamente que um livro seja recente, visto que existem outras razões além da data para o agrupamento (v. Beckwith, p. 138-53).

Mas talvez a razão principal por que muitos prefiram situar Rute num período tardio da história de Israel surja de uma análise do objetivo do livro. Rute mostra a figura de uma moabita dedicada, cujo amor sacrificial resgata uma família israelita do esquecimento e a conduz à glória da realeza de Davi. Aos olhos de muitos, a mensagem do livro contrasta nitidamente com as severas políticas pós-exílicas de Esdras (Ed 10) e Neemias (Ne 13.23-27). Assim, como visão alternativa, Rute deve ser datado no mesmo momento: o período pós-exílico.

Contudo, essa hipótese apresenta várias fragilidades. Para começar, o livro de Rute não possui um tom polêmico. Até mesmo quando a oportunidade se apresenta com clareza, não há nenhuma condenação explícita sobre o tipo de política praticada por Esdras e Neemias. Por exemplo, quando o resgatador anônimo se recusa a casar com Rute, o livro o degrada implicitamente (Rt 4.6), um embaraço evitável com facilidade, e que se converteria em orgulho, caso ele insistisse em que o casamento com uma moabita seria de qualquer modo inadequado.

As deficiências dessa abordagem ao livro tornaram-se claras para a maioria dos estudiosos, não sendo mais uma posição amplamente defendida. Ao contrário, um reexame do objetivo do livro revela o seu provável contexto pré-exílico.

Hubbard escreve sobre os dois propósitos presentes no livro. O primeiro se difunde do começo ao fim e é o tema da salvação providencial por Deus da família de Elimeleque (v. "Mensagem teológica", a seguir). Mais do que uma questão de data, a

providência de Deus resulta no nascimento de Obede que foi o avô de Davi. A genealogia que traça essa conexão se inicia com Perez (Gn 38.27-30), o filho de Judá e Tamar (ela que também precisou superar obstáculos para continuar sua linhagem familiar). De acordo com Hubbard (p. 42), "o livro tem um propósito político: obter a aceitação popular do governo de Davi através do apelo à continuidade da orientação de Javé nas vidas dos antepassados de Israel e de Davi".

Quando tal propósito político seria mais útil? Hubbard revê as possibilidades e verifica que o tempo Davi estava se formando. Porém, ele nota que o único obstáculo para tal contexto se encontra em Rute 4.7, que indica que o livro foi escrito na época em que os documentos jurídicos escritos eram a norma e o costume de tirar as sandálias já estava esquecido. Hubbard sugere que 4.7 é um dispositivo literário (v. abaixo em "Tradições legais"), mas ainda favorece a autoria salomônica por causa desse versículo. Contudo, ele consente num tempo de composição na época de Davi e aponta que ali havia de fato uma necessidade, pelas seguintes razões: primeiro, os defensores da casa de Saul provavelmente viam Davi como um intruso real e, portanto, a sua nobreza precisava de "legitimação". Segundo, a base de poder de Davi era formada em grande parte por estrangeiros. Rute, um paradigma do compromisso de um estrangeiro com Israel e Javé, serviria bem a essa situação. "Estrangeiros que adotam Javé e excedem os israelitas em *hesed*[2] merecem ser aceitos como israelitas genuínos" (p. 45).

Podemos não ser dogmáticos sobre essa conclusão. Ela é baseada em provas circunstanciais, mas a melhor conclusão a respeito do propósito do livro de Rute nos leva a aceitar uma data pré-exílica para sua composição.

O Talmude identifica Samuel como o autor, mas ele viveu muito antes. Tischler (1993) propõe que o escritor seja uma mulher, pois o livro mostra sinais de haver sido escrito com preocupações femininas em mente. Ela admite, no entanto, que os homens são capazes de escrever de forma empática, assim, a sua hipótese pode não ser verificável, mas não deixa de ser atraente.

Tradições legais

O enredo do livro gira em torno de várias tradições legais que, embora enraizadas no Antigo Testamento, suscitam alguns problemas de interpretação, pois elas não se aplicam do modo como poderíamos pensar a partir de seus correspondentes no Pentateuco.

Porém, Rute não é um documento jurídico, é uma narrativa. Apesar de estabelecidos na história, a efetiva aplicação das leis e dos costumes pode ser ignorada em situações da vida real. Além do mais, os antigos códigos de lei não eram exaustivos ou abrangentes. Eles davam os princípios gerais, admitindo flexibilidade em sua aplicação conforme situações específicas (Hubbard, p. 48-51).

---

[2] *Hesed*, palavra hebraica que significa "bondade". (N. da T.)

É importante manter tais questões em mente à medida que observamos a aplicação dos princípios legais no livro. Ilustraremos o assunto examinando um das leis em disputa. Rute propôs casamento a Boaz no capítulo 3, baseado no papel dele como "resgatador" ou *go el*, (v. Lv 25.25-30,47-55; cf. Jr 32.1-15). Mas uma rápida verificação nas leis pertinentes indica que o casamento com a esposa de um parente falecido não está entre as obrigações de tal resgatador. Isso, porém, não deve nos levar a uma conclusão negativa sobre a historicidade do livro de Rute. A credibilidade da narrativa para o seu público original exigia que a lei tivesse tal aplicação. Muito provavelmente as obrigações do *go el* estavam além do especificado nas leis do Pentateuco e "incluíam uma variedade de deveres em defesa de parentes debilitados e, em particular, com relação aos mortos" (Hubbard, p. 52).

ANÁLISE LITERÁRIA

Gênero

O estudo de Gunkel foi fundamental no curso da análise literária do livro. Ele percebeu que a obra foi construída como uma novela, derivada de sagas anteriores e sugerindo ficcionalidade. Outros (Campbell, p. 3-4, 9-10; Hubbard, p. 47-8; Howard, p. 126-27) preferem o "conto" e freqüentemente acrescentam o adjetivo "histórico". Nós não nos convencemos de forma alguma que uma narração altamente artística signifique um texto não-histórico (v. introdução, "Contexto histórico").[3]

Estrutura

Tischler (1993, p. 151-3) esquematizou o livro do modo proveitoso em uma introdução seguida por cinco atos e um poslúdio:

Introdução (Rute 1.1-5)
Ato 1: Êxodo (1.6-18)
Ato 2: Belém (1.19-22)
Ato 3: Apresentação de Boaz (2.1-23)
Ato 4: O plano (3.1-18)
Ato 5: O pronunciamento público (4.1-12)
Poslúdio (4.13-22)

Estilo literário

O livro de Rute sempre chamou a atenção pela clareza e simplicidade de seu estilo. O enredo prende o leitor em virtude do ritmo e drama.

Mas, como Rauber (p. 35) com competência declarou, Rute "não é uma encantadora historieta; antes, ficamos impressionados com suas grandes ressonâncias. O

[3] Para uma argumentação mais ampla em favor de uma interpretação folclorística na linha proppiana, ver Sasson.

livro é de fato uma jóia, mas jóia no sentido de uma concentração de forças, uma clareza radiante sob um cenário relativamente ilusório de graça e simplicidade lírica".

O ambiente do enredo e seus principais assuntos amplificam sua graciosa simplicidade. Ryken (p. 669) observa que seu interesse no "lar, família, devoção religiosa, terra, colheita, amor e nação" associa o livro com a literatura idílica.

Rauber também identifica o tema "penúria e fartura" como núcleo da narrativa, cuja resolução é encontrada no lar e na segurança. Green (p. 56) observa que o campo e suas colheitas simbolizam a mulher e suas necessidades. A penúria de Noemi e Rute corresponde à fome que afasta a família de Noemi de Israel em primeiro lugar, embora esta preceda àquela.

A resolução do enredo, um final feliz que provavelmente tem corroborado para o preconceito de que o livro possui pouco valor, associa a nova fartura de Rute (casamento e fertilidade) com a colheita. Rauber mostra criteriosamente que a conclusão é antecipada de modo engenhoso pelos finais dos dois episódios anteriores (v. 2.18 e 3.17), quando Boaz oferece a Rute uma porção da colheita para levar a Noemi. A conexão entre os episódios nos caps. 2 e 3 é estabelecida pelo equilíbrio narrativo observado por Bertman.

MENSAGEM TEOLÓGICA

Rute aparenta ser uma simpática narrativa de pouca profundidade. À primeira vista, sua mensagem parece ética e não teológica. O livro promove, por exemplo, as virtudes da lealdade, bondade e generosidade. Rute demonstra intensa lealdade, e Orfa surge como um contraste. Boaz encarna a bondade e generosidade em oposição ao resgatador anônimo. A mensagem do livro poderia ser caracterizada nestes termos: "Seja leal como a Rute e gentil como o Boaz, e Deus o recompensará". O bem supera o mal para as pessoas bondosas.

Tal leitura despretensiosa distorce o livro e deixa escapar o seu profundo ensinamento teológico. Hals e Prinsloo (contra Sasson, v. p. 221 e outros lugares) exploram a sutil teologia do livro e identificam a doutrina central do livro na providência oculta e contínua de Deus. A narrativa é sutil em seu ensinamento sobre Deus e seus métodos no mundo. Como Hals e outros mostraram, embora o nome de Deus aparece vinte e três vezes nesse curto livro, o narrador mesmo só o emprega duas vezes. É através de tais sutilezas que o livro instrui os seus leitores em relação ao trabalho contínuo de Deus na vida das pessoas simples.

O mais notável e indicativo da teologia do livro é 2.3b. Ali ficamos sabendo que Rute "por casualidade entrou na parte que pertencia a Boaz". Como Hals apontou, o versículo significa o exato oposto do que parece dizer. "A classificação do encontro de Rute com Boaz como 'acaso' nada mais significa do que a falta de premeditação humana" (Hals, p. 12).

Nenhum evento sobrenatural ou milagres pontuam Rute, mas o leitor atento termina o livro sabendo que a mão de Deus guiou os eventos dessa história tão diretamente quanto a narrativa do êxodo do Egito. Nas palavras de Prinsloo: "A ação humana, às vezes, até mesmo substitui a ação divina. Não obstante, [...] há limites para a iniciativa

humana e ela é fútil sem a ação ou bênção divina" (p. 339). Desse modo, Rute funciona de modo semelhante à narrativa de José e ao livro de Ester.

Além disso, a providência oculta e contínua de Deus faz mais do que destacar o maravilhoso resgate da família de Elimeleque. Embora mediana, a família gera uma das figuras mais importantes da história do Antigo Testamento: Davi. Assim, o autor está dizendo que Davi foi uma dádiva divina para Israel. Dessa maneira, Rute é análogo, mas não semelhante, aos relatos do Antigo Testamento que narram os nascimentos de outros líderes israelitas. Em cada caso, Deus providencia o líder através da superação de enormes obstáculos (normalmente a esterilidade) ao nascimento (Isaque, Jacó, Sansão, Samuel).

EM DIREÇÃO AO NOVO TESTAMENTO

A genealogia de Mateus lembra ao leitor que Rute foi a avó de Davi, mostrando então a linha de descendências que leva a Jesus. Somente algumas mulheres são incluídas nessa genealogia: Tamar, Raabe, Rute e Maria. Todas elas foram difamadas: prostituta, estrangeira, mãe solteira. Mas Deus usou cada uma delas para fazer avançar a linha que conduziu ao Messias.

Hals (p. 17) provocativamente chama o livro de Rute uma "história messiânica". Tischler nota o paralelo entre Rute e Maria, em especial pelo cenário em comum: Belém.

Rossow (1991, p. 17) ainda chama a nossa atenção para o paralelo entre Boaz como resgatador e Jesus Cristo. Ambos se sacrificaram voluntariamente para resgatar os necessitados.

Mas, além disso, é preciso observar uma continuidade no mistério de Deus e na maravilhosa providência pela qual ele resgata o seu povo. Isso pode ser verificado nas circunstâncias que levaram à crucificação de Cristo. Enquanto para muitos em Jerusalém, a crucificação era apenas mais uma execução e, para aqueles que o pregaram à cruz, tratava-se da expressão de seu desejo de matá-lo, ali se encontrava, no entanto, a mão oculta de Deus. "Sendo este entregue pelo determinado desígnio e presciência de Deus, vós o matastes, crucificando-o por mãos de iníquos; ao qual, porém, Deus ressuscitou, rompendo os grilhões da morte; porquanto não era possível fosse ele retido por ela" (Atos 2.23-24).

Samuel

O livro de Samuel basicamente narra a história de três indivíduos: Samuel, o último juiz de Israel; Saul, o seu primeiro rei; e Davi, o fundador de uma dinastia que perduraria por mais de três séculos. É um livro sobre transição: a transição da teocracia para a monarquia. Durante a teocracia, Deus providenciara uma liderança periódica, necessária ao povo; agora, a liderança seria institucionalizada e hereditária.

CONTEXTO HISTÓRICO

Autoria

Como todos os outros historiadores bíblicos, o autor de Samuel permanece anônimo. Samuel era originariamente um livro único, mas, é provável que devido a grande extensão do material, o livro foi dividido na *Septuaginta* em duas partes (denominadas 1 e 2Reinos). A primeira parte termina com a morte de Saul e a segunda é dedicada em grande parte ao reinado de Davi. O título do livro se deve ao primeiro protagonista da narrativa: o nascimento de Samuel é registrado no primeiro capítulo e a sua morte em 1Samuel 25, o que anula a possibilidade do livro ter sido escrito por ele (cf. 1Cr 29.29-30). Uma vez que Samuel faz parte da história deuteronômica, a maioria dos estudiosos considera as fases finais de sua composição como obra de editores-autores do período do Exílio; porém, é quase impossível recuperar a história da composição do livro, que pode, portanto, haver sido produzido basicamente em sua forma atual numa data muito antiga.

História da composição

Os estudos críticos, durante os últimos 150 anos, dedicaram-se a desvendar a história da composição do livro. As abordagens podem ser resumidas de acordo com os métodos críticos empregados.

Abordagens críticas da fonte. Alguns pesquisadores procuraram fontes subjacentes de modo similar ao modelo fornecido pela crítica do Pentateuco. Os critérios habituais, envolvendo a percepção de repetições, duplos, tensões e contradições, foram usados para isolar as linhas narrativas primitivas. Quando se deu o primeiro encontro entre Saul e Davi — antes da batalha com Golias (1Sm 17.31, 55-58) ou quando Saul precisou de consolo através da música (16.14-23)? Quem matou Golias: Davi (17.50) ou Elanã (2Sm 21.19)? Qual foi a atitude de Deus ao instituir a

monarquia em Israel: positiva e aprovadora (1Sm 9.15-16; 10.23-25) ou negativa e desaprovadora (8.4-22; 12.16-19)?

A partir dessas tensões e outras semelhantes, os analistas procuraram isolar e identificar as linhas narrativas primitivas. Wellhausen, por exemplo, identificou duas fontes basicamente subordinadas a suas respectivas posições sobre a monarquia. A fonte mais antiga sustentava um ponto de vista pró-monárquico e possuía um maior valor histórico; refletia as tendências do tempo da monarquia, quando Israel ainda via a realeza como o ponto alto da história nacional. A fonte mais recente repercutia as experiências de Israel durante e depois do Exílio, quando se perceberam os resultados últimos da experiência israelita com a realeza. Essa fonte refletia as posições do deuteronomista e tinha, portanto, um tom antimonárquico, e ainda, por ser uma fonte recente, não apresentava muito valor histórico. Por exemplo, a narrativa da ascensão de Saul ao poder contém posições aparentemente contraditórias em relação à monarquia: uma perspectiva favorável (1Sm 9.1—10.19; 11.1-11) e um ponto de vista desfavorável (7.1—8.22; 10.17-27; 11.14—12.25).

A datação sugerida pela análise de Wellhausen tem sofrido oposição. Diversos estudiosos argumentaram que as atitudes antimonárquicas em Israel ocorreram muito provavelmente no período pré-monárquico e refletiam o debate vigente na nação sobre a transição para a monarquia (Weiser, 1962; Tsevat, 1980; Ishida, 1977). Considerando-se que Israel havia formado suas instituições nacionais fundamentais no período pré-monárquico, era de se esperar uma resistência à monarquia; relatos da tensão entre os elementos a favor e contra a monarquia refletem com precisão as condições sociais do período. O sentimento antimonárquico seria reflexo de um debate tão antigo quanto a época de Gideão (Jz 8.22-9.57).

McCarthy (1973; cf. Long, 1989, p. 174-5) chama a atenção para a seqüência de passagens pró-monarquistas *versus* antimonarquistas, as quais seguem um padrão alternado no texto:

Tabela 5

Passagens pró-monarquistas versus antimonarquistas em 1Samuel

B (-): 8.4-22	Relato de assembléia: o povo solicita um rei.
A (+): 9.1—10.16	Narrativa: a unção secreta de Saul.
B (-): 10.17–27	Relato de assembléia: apresentação pública.
A (+): 11.1-13	Narrativa: primeiro feito de Saul.
B (-): 11.14—12.25	Relato de assembléia: o discurso de Samuel.

Os elementos mais negativos coerentemente ocorrem nas assembléias públicas, onde seriam esperadas opiniões e discordâncias.

Embora a abordagem crítica das fontes neste caso tenha em grande medida caído em descrédito, B. Halpern (1981) tentou reavivá-la atribuindo a às passagens em 1Samuel 8—31 uma das duas fontes correspondentes àquelas identificadas pela crítica anterior.

Abordagens histórico-tradicionais. Em vez de duas fontes paralelas e contínuas, os estudiosos que adotam uma concepção histórico-tradicional acreditam que poderiam isolar as coleções das narrativas precedentes dedicadas a temas particulares. L. Rost (1926; edição em inglês de 1982) identificou uma narrativa pré-canônica da arca da aliança (1Sm 4.1–7.1), uma narrativa da ascensão de Davi ao poder (1Sm 16.14—2Sm 5.10) e uma seqüência narrativa (2Sm 9—20; 1Rs 1—2) conforme as principais subunidades de Samuel. Embora as análises individuais variem, as coleções de fontes a seguir foram sugeridas por muitos estudiosos.

1. Narrativas da juventude de Samuel (1Sm 1—3).

2. A narrativa da arca da aliança (1Sm 4.1—7.2, cf. Campbell, 1975; Miller e Roberts, 1977). É sugerido com freqüência que essa narrativa tem sua continuação no relato da transferência da arca para Jerusalém (2Sm 6.1-15).

3. Histórias sobre Samuel e Saul em Mispa e Ramá (1Sm 7.3-12; 8.1-22; 10.17-27; 12.1-25; 15.1-35). Essas narrativas se desenvolveram em locais específicos e foram em grande parte anti-Saul ou antimonárquicas, os oráculos proféticos são proeminentes.

4. Narrativas de Samuel e Saul associadas a Gilgal (1Sm 9.1–10.16; 13.1—14.46). Alguns atribuem partes de 1Samuel 11, 15, 28 e 31 a esse bloco de material. A suposta fonte é em geral mais ligada à monarquia e, em particular, a Saul.

5. Uma história da corte ou narrativa da sucessão (2Sm 9—20; 1Rs 1—2). É raro encontrar tanta unanimidade entre os estudiosos críticos como a que se vê em relação à delimitação e identificação da assim chamada História da Corte ou Narrativa da Sucessão. Ela tem sido vista em geral como um registro muito primitivo, quase um testemunho ocular dos eventos ocorridos durante o reinado de Davi. A tese de Rost (1926) pavimentou o caminho de sucessivas gerações de estudiosos ao pensar em termos de unidades literárias relativamente completas, cobrindo segmentos da história de Israel, que mais ou menos uniam o fim de uma ao começo de outra a fim de compor uma obra maior, em lugar da contínua busca de narrativas paralelas nos moldes da crítica pentatêutica anterior. Na narrativa da sucessão, uma série de histórias de interesse humano habilmente tecidas concentra-se na relação entre Davi e seus filhos, girando especificamente em torno da questão relativa a qual dos filhos deveria sucedê-lo no trono. Esforços no sentido de qualificar esse material primitivo incluem sua identificação como escrita histórica, propaganda política (Rost, 1926 [trad. 1982]; Whybray, 1968; Wurthwein, 1974) e literatura de sabedoria (Whybray 1968). Há muita controvérsia sobre o início dessa fonte: embora 2Samuel 9 seja amplamente aceito, a narrativa inclui numerosas referências a eventos registrados em 1Samuel 16—2Samuel 8.

6. Um "apêndice" (2Sm 21—24). Os materiais em 2Samuel 21—24 são amplamente considerados como uma intrusão na narrativa da sucessão, separando a ascensão de Salomão (1Rs 1—2) das narrativas anteriores que conduziam a esse evento. O conteúdo do apêndice consiste de duas narrativas, duas listas e dois poemas, que estão deslocados cronologicamente e possuem sua própria estrutura quiasmática interna, conforme segue:

A. Narrativa: três anos de fome e morte interrompidos pelo sacrifício (2Sm 21.1-14).
B. As valentes tropas de Davi (21.15-22).
C. O cântico de Davi quando liberto de Saul (cap. 22).
C'. O último cântico de Davi (23.1–7).
B'. As valentes tropas de Davi (23.8–39).
A'. Narrativa: três dias de fome e morte, interrompidas pelo sacrifício (cap. 24)

Além dessas unidades narrativas maiores normalmente sugeridas por estudiosos, os autores-compiladores de Samuel e das compilações anteriores parecem ter tido acesso a outras narrativas e a coleções poéticas individuais (1Sm 2.1-10; 15.22-23; 2Sm 1.17-27; 3.33-34; 22.1-5; 23.1-7), material de arquivo como listas e anais (1Sm 7.13-17; 14.47-52; 2Sm 3.2-5; 5.13-16; 8.15-18; 20.23-26; 23.8-19; 24.5-9) e material sobre oráculos proféticos (1Sm 2.27-36; 3.11-14; 6.3-9; 8.7-18; 9.15-16; 10.17-19; 12.6-17,20-25; 15.10-11; 17.45-47; 2Sm 7.3-17; 12.7-14; 24.11-13).

Abordagens críticas da redação. Desenvolvida sobre os resultados da análise da tradição histórica, a crítica da redação procurou identificar as diferentes edições ou estratos editoriais. M. Noth de fato terminou o esquema metodológico representado pela abordagem de Rost à narrativa de sucessão. Noth (1943) separou Deuteronômio do Pentateuco e o considerou o fundamento ideológico e a fonte literária de uma história unificada de Israel que se estende do início de Deuteronômio passando por Josué Juízes, Samuel e Reis. Essa "história deuteronomística" (HD) foi para Noth o produto de um único autor que escreveu durante o exílio para explicar por que Deus havia rejeitado Israel. Tal autor no exílio, de fato, usou compilações de materiais anteriores, e, segundo Noth, algumas passagens no texto desses livros, conforme recebidos hoje, foram inserções feitas após o trabalho desse deuteronomista (Dtr), a exemplo de todo o "apêndice" (2Sm 21–24). Noth também identificou algumas passagens como composições livres do próprio autor: em Samuel, os blocos de material de 1Samuel 7.2—8.22 (o pedido de um rei), 10.17-27a (a unção de Saul em Mispá) e 12.1-25 (o resumo do discurso de Samuel) foram identificados como composições do Dtr. A ênfase de Noth estava no caráter unificado da HD, em nítido contraste com as abordagens críticas da fonte feitas anteriormente. Para Noth, a contribuição do Dtr foi completamente negativa: ele procurou explicar o Exílio e não ofereceu nenhuma esperança para o futuro.

Embora a tese de Noth tenha sido amplamente adotada e tenha se tornado o ponto de partida para discussões posteriores, muitos estudiosos apontaram falhas em sua abordagem. Em particular, Noth não deu a devida importância às promessas de Deus a Davi ao longo da HD. A perpetuação da aliança davídica propunha uma nota de otimismo, ao contrário da leitura negativa de Noth. Ele deixou de lado o material discordante que não sugerisse um ímpeto negativo, considerando-o material previamente existente nas fontes do Dtr e que foi apenas incorporado sem revisão ou exclusão.

À luz das tensões não resolvidas na análise de Noth, outros pesquisadores procuraram modificar ou refinar suas conclusões. Os esforços para aperfeiçoar a

tese de Noth tomaram rumos diferentes. Dois em particular serviram como modelos: a abordagem da redação dupla de F. M. Cross e de vários de seus alunos, e a adotada pelos estudiosos de Göttingen: Dietrich, Smend e Viejola. Cross (1973) identificou uma edição inicial da HD na época de Josias, escrita por um seguidor daquele rei para apoiar e legitimar as reformas de Josias, e que tinha um tom pró-monárquico e otimista. A edição inicial foi então completada por um redator exílico que acrescentou as narrativas dos demais reis até o Exílio e editou o material prévio; essa segunda edição enfatizou a condicionalidade da aliança davídica e apresentava uma perspectiva mais negativa. Cross procurou dessa forma aliviar a tensão entre a condicionalidade e a incondicionalidade das promessas de Deus a Davi.[1]

A abordagem de Cross influenciou principalmente os Estados Unidos. No continente europeu, os pesquisadores de Göttingen, Dietrich, Smend e Viejola, identificaram três camadas redacionais, todas posteriores à queda de Jerusalém, em 586 a.C.[2] Uma primeira edição (Dtr^G) forneceu a história básica: revelava um tom otimista e admitia que a conquista se completara. Um segundo redator (Dtr^P) inseriu as histórias proféticas. Um terceiro redator (Dtr^N) inseriu os materiais legais ou "nômicos", tal estrato percebe a conquista como incompleta e a posse da terra como frágil. Uma vez mais as tensões teológicas são "resolvidas" pela formação de supostas camadas editoriais. A questão fundamental sobre o por quê das fontes serem ideologicamente consistentes, enquanto os editores posteriores não o são, é deixada sem resposta. Com as explicações redacionais, a edição final revela-se um documento ideologicamente confuso, ao qual falta consistência teológica e perícia no uso de suas fontes.

Em décadas recentes, as abordagens sociológicas ocuparam de modo crescente um importante papel nos estudos bíblicos. Vários pensadores (p. ex., Birch, 1976; Flanagan, 1988; Frick, 1985) têm se concentrado no modo pelo qual a narrativa denuncia as subjacentes tensões sociológicas. Em especial, narrativas como o advento da monarquia (1Sm 7—10), os planos para um templo (2Sm 7) e um censo com propósitos de tributação e alistamento para o serviço militar (2Sm 24) mostram a pressão para a centralização do poder político e religioso. Essas narrativas são justapostas com outras que apresentam a resistência à centralização (1Sm 8; 2Sm 8, 24). As conseqüências econômicas da centralização do poder político e religioso também são importantes: uma monarquia significava tributação, corvéia e um exército permanente; a instituição do templo tinha a sua própria burocracia e demanda por ofertas e contribuições. Tanto a monarquia quanto o templo drenavam os recursos de uma economia agrícola de subsistência como a existente em Israel na Idade do Ferro, além de poder encorajar uma sociedade estratificada em classes. A centralização também significava a redução da influência das hierarquias das tribos tradicionais em face de uma burocracia administrativa que se formava. A busca por recursos para manter um estado centralizado ainda produzia uma pressão para a conquista militar de outros estados, de modo a fornecer riqueza e bem-estar adicionais.

---

[1] Um pouco dessa discussão, de forma inevitável, repete o material discutido mais extensamente no capítulo sobre Reis.

[2] Ver na "Bibliografia" a seção dedicada a Juízes para o registro das respectivas obras.

ESTRUTURA LITERÁRIA

Durante décadas, o debate intelectual esteve preocupado com as questões ideológicas, datação, extensão e edição secundária de pretensas fontes, compilações ou camadas redacionais. Não raro, no debate intelectual, existe a impressão de que os propósitos e a ideologia dessas supostas fontes e camadas tem precedência sobre a ideologia do livro como um todo. Sob certos aspectos, essa é a conseqüência inevitável de um método que isola os níveis primitivos do material, que são por suposto mais consistentes em ideologia do que a obra final, pretensamente não-harmonizável, a qual denuncia as tendências ideológicas rivais e até mesmo antagônicas das várias fontes. Estudos mais recentes têm se concentrado nas qualidades literárias e estéticas do texto como ele existe hoje.

Nenhum livro da Bíblia tem sido objeto de tamanho interesse de analistas literários como o de Samuel. Estudos sobre arte e estratégia narrativas têm se intensificado (Fokkelman, Garsiel, Gros Louis, Gunn, Humphreys, Long, Miscall, Polzin). Eles têm em comum a devoção às questões sobre ideologia e excelência literária em Samuel como o livro nos chegou, sem recorrer à reconstrução hipotética de sua história literária.

Embora Samuel seja composto quase que exclusivamente em prosa, a narrativa é entremeada de várias seções poéticas. Duas das quais oferecem em particular uma espécie de moldura para o todo do livro: a oração de Ana em 1Samuel 2.1-10 e os cânticos de David em 2Samuel 22.1—23.7. Polzin (1989, p. 33-4) mostra como os sentimentos do triunfante rei se fundem com os de uma mãe triunfante. Ambas as composições se regozijam por haver se libertado dos inimigos (2.1; 22.3-4), celebram Deus como uma rocha (2.2; 22.32), falam de Sheol (2.6; 22.6), descrevem Deus trovejando na escuridão (2.10; 22.14, 29), sua proteção ao crente (2.9; 22.26) e seu fiel amor pelo ungido do Senhor (2.10; 22.51; 23.1).

O *magnificat* de Ana é um resumo antecipatório dos temas que formam todo o livro: seus cânticos proféticos anseiam pelo surgimento da realeza em Israel, uma vitória que Davi viverá para celebrar como realidade histórica, e a santidade e proteção do ungido de Deus estão entre os temas que unificam o livro (1Sm 16.3, 6, 12-13; 24.6; 26.9,11,16,23; 2Sm 1.14,16; 3.39; 19.21). A súplica de Ana por um filho também antecipa de um outro modo o restante do livro (Polzin 1989, p. 24-5). Em 1Samuel 1.17,20,27; 2.20, Ana e Eli se referem ao filho dela como o "pedido" ou "rogado" ao Senhor, a mesma raiz verbal hebraica (*šā'al*) relativa ao pedido do povo por um rei (1Sm 8.10; 12.13, 17,19). É a mesma raiz verbal que subjaz ao nome de Saul (*šā'ûl* — o pedido). Ironicamente, Ana explica o nome de Samuel (1Sm 1.20) de um modo que prenuncia o surgimento de Saul. Quando Deus concede o pedido de Ana por um filho, o narrador encontra nisso uma prefiguração artística da narrativa mais abrangente sobre como e por que Deus concede um rei a Israel.

Outro tema importante nesses relatos é a mudança de sorte. A rejeição de Eli também fornece uma razão para a rejeição de Saul. Gunn (1980), Humphreys (1978) e Brueggemann (1990) descobrem em Saul um monarca perseguido pela desgraça, cujo governo começou a ruir assim que se iniciou. Brueggemann considera Samuel

obstinado e severo em sua conduta com Saul, que é submisso e deferente ao profeta. Gunn (1980, p. 131) conclui que Saul estava experimentando o "lado sombrio" de Deus, enquato Davi provava apenas do outro lado. Essas são leituras que vêem Saul mais como vítima do que como vilão. Long, por outro lado, argumenta que o texto apresenta uma razão coerente para a repreensão do profeta ao primeiro rei de Israel (1Sm 13.13): o narrador apresenta Saul desde o princípio como um monarca hesitante e fraco, escondendo-se atrás da bagagem (1Sm 10.22,27), falhando em derrotar os filisteus (como feito por Jônatas em seu lugar, 1Sm 13.1-10) e paralisado diante de Golias (1Sm 17). Para Long, a rejeição de Deus ao primeiro rei de Israel não foi uma destituição arbitrária por pequenas infrações, mas foi antes consistente com a bondade, santidade e justiça de Deus. O escritor enfatiza as similaridades entre Saul e Jônatas, o rei e o seu herdeiro (cf. 1Sm 13.22), como um meio de realçar as marcantes diferenças de caráter entre eles. O declínio inexorável de Saul é o contratema à ascensão de Davi.

A análise das narrativas sobre Davi feitas por Gunn (1978, p. 87-111) enfoca dois temas primários: Davi como rei e Davi como um homem. Em seu primeiro papel como rei, Davi adquire o reino e assegura o seu mandato (as narrativas sobre Davi e Saul, as rebeliões de Absalão e Seba) e funda uma dinastia (o nascimento de Salomão, a rebelião de Adonias, a eliminação de outros contendores e facções). Essas narrativas são entrelaçadas com o tema de Davi como um homem: um marido e pai (Mical, Bate-Seba, Amnom, Absalão, Salomão, Adonias). As narrativas são revestidas com motivos de sexualidade e intriga política. A sexualidade se encontra nas narrativas do pecado com Bate-Seba, da morte do filho de uma união adúltera, do filho que estupra uma meia-irmã, da competição pela concubina do pai, Abisague, da recusa de Urias em visitar a sua esposa, do seqüestro das concubinas de Davi, e da esterilidade da filha de Saul, Mical. Violência e intriga política estão entremeadas nas narrativas bélicas de Davi, nos atentados de Saul contra a vida de Davi, na violência de Joabe e seus irmãos, no assassinato de Urias, no fratricídio entre os filhos de Davi, no massacre do desamparado Absalão e nos planos de Davi para as mortes dos filhos de seus inimigos após as mortes destes. A narrativa da relação de Davi com Bate-Seba não apenas prepara para a eventual ascensão de Salomão, mas também coloca em jogo uma maldição que perseguirá Davi pelo resto da sua vida: morte e afronta sexual se seguirão e "não se apartará a espada jamais da tua casa" (2Sm 12.10). Uma única palavra, *espada*, torna-se o termo fundamental que unifica os aspectos da narrativa de Samuel até o final de Reis. Toda a história de Davi é apresentada como a interação entre o seu papel público (realeza) e o privado (pai, marido), conforme eles se encontram na questão de quem o sucederá ao trono. Gunn (1978, p. 94-108) também destaca os temas do receber e do tomar: enquanto algumas narrativas apresentam Davi ou outros personagens em papéis um tanto passivos, em outros eles conquistam ou dominam pelo favor e poder. Por exemplo, o rei que não conquista o reino de Saul (2Sm 2—5), no entanto, está disposto a conquistar uma mulher que é o objeto dê seu desejo (Bate-Seba); ela, que aparentemente é passiva durante sua sedução, irá mais tarde conquistar o reino para Salomão. Acima de tudo, trata-se da história de como Davi chega ao trono, perde-o temporariamente devido às rebeliões, recupera-o de novo e então o perde na morte. É um complexo quadro da grandeza e da loucura

humanas, de sabedoria e pecado, de fé e descrença, de perspectivas contrastantes e desejos conflitantes.

A excelência estética de toda a obra compreende não apenas as suas estruturas narrativas mais amplas, mas também os episódios e parágrafos em menor escala. A análise de Fokkelman é a mais detalhada, com cerca de treze páginas de texto interpretativo para cada página de sua tradução (Polzin, 1989, p. 301). Aqui podemos apresentar somente alguns breves exemplos.

Uma das mais freqüentes técnicas de composição usada pelo escritor é a repetição de palavras-chaves. Por exemplo, em 1Samuel 15 os termos "atenta, ouça, escute" (*šm'*) e "barulho, palavra, voz" (*qôl*) se alternam: Saul se *atentará* às *palavras* do Senhor (15.1)? Saul afirma que assim o fez (15.13), mas Samuel *ouve* o *barulho* dos animais (15.14) e julga que Saul *ouviu* a *voz* do povo em vez da *voz* de Deus (15.19-24). Num outro exemplo, uma única raiz hebraica (*kbd*) carrega as idéias relacionadas de "ser pesado", "considerar importante, honrar" e "glória". Nas narrativas sobre Eli, o sacerdote é descrito como *honrando* seus filhos, em vez de Deus (1Sm 2.29), ao lhes permitir engordar com as melhores partes das ofertas. Deus diz: "Aos que me *honram* ['atribuir importância à'], *honrarei*, porém os que me desprezam serão desmerecidos ['considerar de pouca importância']" (2.30). A queda, o pescoço quebrado, a conseqüente morte de Eli, porque ele era *pesado* (4.18), e a perda da arca induz a nomeação de seu neto Icabô ("Foi-se a *glória* de Israel").

As narrativas também são ricas em ironia. Nem os filhos de Samuel nem os de Eli "se importavam com o Senhor" (1Sm 2.12; 3.17). O fiel Urias por ignorância honra um rei infiel que também lhe era infiel; ele conserva a sua pureza ritual durante a guerra, abstendo-se de relações sexuais nesse período, para simplesmente ser enviado à morte em batalha por um rei que desfrutava de encontros sexuais com a própria esposa de seu general, em vez de ir para a batalha (2Sm 11).

A repetição marca muitas passagens. Por exemplo (Gunn, 1979, p. 77), em 2Samuel 2, Abner e os homens de Isbosete *saíram* e foram *juntos* ao açude de Gibeão (2.12). Joabe e os homens de Davi também *saíram* (2.13) e caíram *juntos* em combate (2.16) — aqui a repetição estabelece um *inclusio*[3] em torno da narrativa. As repetições de vocabulário ou temas espalhadas em ordem inversa freqüentemente formam quiasmas nas narrativas; Fokkelman identificou muito dessas estratégias nas narrativas de Samuel, semelhante aos encontrados no assim denominado apêndice (v. acima).

As histórias de Samuel, Saul e Davi têm exercido grande fascinação na história da literatura, na arte e na homilética, certamente mais do que qualquer outro corpo de textos.

QUESTÕES DE CRÍTICA TEXTUAL

Os especialistas há muito tempo suspeitam que o texto massorético de Samuel, embora comparativamente intacto, está, contudo, entre os textos bíblicos transmiti-

[3] *Inclusio* é um termo técnico usado em Análise Textual e refere-se a palavras ou expressões que abrem e fecham um determinado trecho do texto sob estudo, sendo, portanto, uma estratégia literária ou poética. (N. da T.)

dos de forma menos precisa. Em muitos lugares existem divergências significativas em relação ao texto hebraico usado pelos tradutores da *Septuaginta* e, quando o escritor de Crônicas cita Samuel, ele também parece seguir com freqüência um texto de Samuel diferente do texto massorético [TM]. Por gerações, os estudiosos debateram os méritos dessas variações de leituras. Estaria o cronista editando teologicamente o texto primitivo ou seguindo alguma fonte independente? Teriam os tradutores da *Septuaginta* incorporado a sua própria teologia, adornado o texto ou sido negligentes — ou estariam seguindo com rigor um texto hebraico divergente do TM?

Com a descoberta dos manuscritos e fragmentos do Qumran, o debate foi basicamente resolvido. Entre três diferentes fragmentos dos manuscritos do livro de Samuel encontrados na caverna 4 de Qumran, dois pareciam em grande medida concordar com o TM, enquanto o que restara do terceiro manuscrito (o que os vermes haviam deixado) continha um texto semelhante ao exemplar usado pelo cronista e os tradutores da *Septuaginta*. A existência de um tipo (ou tipos) alternativo de manuscrito hebraico já não era mais questionável.

Algumas ilustrações serão suficientes para proporcionar ao leitor uma idéia dos tipos de questões apresentadas pelo TM de Samuel. Considere-se como exemplo o texto de 1Samuel 14.41 conforme encontrado no TM e na *Septuaginta*. As duas traduções serão apresentadas em português, mas com destaque para várias indicações do hebraico original, mostrando como as diferenças se desenvolveram.

Tabela 6
Os escribas e a Bíblia Hebraica I

Septuaginta	**Texto Massorético**
Falou, pois, Saul ao SENHOR, Deus de Israel: Por que não respondeste hoje a teu servo? Se a culpa recai sobre mim ou sobre o meu filho Jônatas, SENHOR, Deus de Israel, mostra Urim, mas se a culpa está no povo de Israel, mostra Tumim (*ymt*). Então, Jônatas e Saul foram indicados por sorte, e o povo saiu livre.	Falou, pois, Saul ao SENHOR, Deus de Israel: Mostra a verdade. *ymt*

O olho do escriba hebreu, em certo momento, parece ter pulado da primeira ocorrência da frase "SENHOR, Deus de Israel" para a segunda, e então da primeira ocorrência do pedido "mostra" para a segunda, resultando numa omissão significativa no texto hebraico. A palavra hebraica *tmym* está na raiz das duas traduções: "Tumim" e "a verdade", embora esta última seja uma forma não confirmada para o sentido dessa palavra, ou seja, a tradução "a verdade" é um ajuste um pouco artificial porque a palavra "Urim" se perdeu na transposição do texto massorético.

Um exemplo semelhante pode ser visto de 2Samuel 5.21 e no texto análogo em 1Crônicas 14.12.

Tabela 7
Os escribas e a Bíblia Hebraica II

2Samuel 5.21	1Crônicas 14.12
Os filisteus deixaram lá os seus ídolos; e Davi e os seus homens os levaram.	Ali, deixaram os seus deuses; e ordenou Davi que se queimassem.

Os estudiosos têm defendido com freqüência que o cronista editou a sua fonte para conformar os feitos de Davi às ordens de Deus sobre a queima dos ídolos estrangeiros (Dt 12.2-3). Porém, a edição luciânica da *Septuaginta* para 2Samuel 5.21 mantém uma leitura que concorda com o texto de Crônicas. É ao menos possível que o cronista esteja aqui seguindo um texto de Samuel que divergia do MT.

Um exemplo a mais deve bastar para os nossos objetivos. Na narrativa do desastroso censo de Davi, o cronista reporta que Davi levantou os olhos e viu o "Anjo do Senhor, que estava entre a terra e o céu, com a espada desembainhada na mão estendida contra Jerusalém" (1Cr 21.16). Essa nota está faltando no texto análogo de 2Samuel 24, onde deveria ocorrer no versículo 16. Muitos acreditam que a angelologia mais desenvolvida do período pós-exílio foi a razão para a inclusão desse versículo pelo cronista . Porém, os fragmentos de 4QSam^{b} contém esse versículo[4] , sugerindo mais uma vez que o cronista teve à sua disposição uma versão de Samuel de algum modo diferente do TM.

Visto em conjunto, os resultados das descobertas de Qumran em relação a Samuel tem aumentado o interesse pelo texto original que presumivelmente foi utilizado pelos tradutores da *Septuaginta* e pelo cronista. Ulrich (1978) discute detalhadamente essas questões.

MENSAGEM TEOLÓGICA

Samuel é ordinariamente descrito como parte da história deuteronômica, o conjunto de livros de Josué até o final de Reis que aplicam as leis e visão de mundo deuteronômica à história da nação. A influência de Deuteronômio pode ser sentida em Samuel com muita freqüência no nível da fraseologia e do vocabulário. Três importantes preocupações teológicas de Deuteronômio desempenham um papel específico no livro.

1. Deuteronômio havia anunciado um tempo em que Israel teria um rei (Dt 17.14-20) e mostrado os princípios sob os quais um rei deveria governar. Israel por

[4] O código "4QSamb" refere-se à catalogação dos manuscritos do Mar Morto. (N. da T)

fim pediu um rei "como todas as nações que se acham em redor" (Dt 17.14; cf. 1Sm 8.5,20), sendo o livro de Samuel o registro das experiências iniciais da nação com a monarquia. Tanto Deuteronômio quanto Samuel advertiram sobre reis que acumulam muita riqueza e poder (Dt 17.16-17; 1Sm 8.10-18) e proclamaram a responsabilidade dos reis em relação à obediência às ordens ditadas por Deus (Dt 17.18-19; 1Sm 10.25). Como seria a monarquia em Israel? Seus reis cumpririam as ordens de Deus e pensariam mais em seus compatriotas do que neles mesmos? O livro de Juízes havia terminado em anarquia — as coisas seriam melhores sob o regime de um monarca?

2. Deuteronômio também falou de um dia em que a nação de Israel teria descanso dos inimigos que a cercavam (Dt 12.12); então, Deus escolheria um lugar para o qual o seu povo levaria a sua oferta de adoração (12.1-14, 20-25). O livro de Samuel registra o início da transição do tabernáculo itinerante, ao fazer a primeira alusão de que um templo seria construído (2Sm 7.1-2). A escolha de Jerusalém como o lugar para a casa do Senhor está inerentemente associada à eleição de Davi por Deus. A casa de Davi e a casa de Deus são os ingredientes para o restante da narrativa em Reis.

3. Deuteronômio também apresentou um Deus que responde ao seu povo: abençoando-o quando ele obedece, mas julgando-o quando não o faz assim (Dt 28). Embora Deus seja soberano em todos os aspectos, Israel, no entanto, deveria fazer muitas escolhas, tanto na esfera individual bem como enquanto nação. O Senhor responderia de acordo com tais escolhas. Através da narrativa, o leitor acompanha as bênçãos e os julgamentos divinos em ação. Deus governa os acontecimentos históricos: ele elege e predetermina o destino dos povos e das nações (2Sm 7.7-9). Mas ele também é um Deus que dá aos seres humanos escolhas morais significativas, com amplas conseqüências para eles mesmos e para os outros. Deus exige obediência de todas as pessoas e adoração exclusiva (1Sm 7.3-4). Os seres humanos não escapam das conseqüências da ordem moral do universo, conforme estabelecido por seu Criador; as pessoas sofrem pelos seus pecados de acordo com o castigo divino. Mas, acima e além do fluxo e refluxo do excesso e da insensatez da humanidade, um Deus soberano continua a operar o seu propósito gracioso em favor de seu povo escolhido e de seu rei escolhido.

Deuteronômio e os outros livros da história deuteronômica contêm tensões não resolvidas. Em Josué e Juízes a tensão primária entre eleição divina, graça e promessas de um lado, e santidade divina, justiça e lei do outro destaca a conquista e posse da terra. Toda a terra será de Israel? Para sempre? Nesses primeiros livros, a tensão gira em torno da conquista da terra: parcial *vs* completa, sua condição de dádiva da promessa divina *vs* sua perda por desobediência.

Em Samuel, a tensão entre a graça e a lei de Deus se estende ao problema da monarquia. A posse da terra encontra-se agora associada à monarquia (2Sm 7.10-11). A monarquia ajudará Israel a manter a terra? Deus seleciona e legitima os dois primeiros reis de Israel (Saul e Davi), mas o pedido por um rei é, ao mesmo tempo e num certo sentido, a rejeição da própria lei de Deus. O que a monarquia significará para a nação? Deus faz uma promessa irrevogável a Davi: nunca deixará de haver um de seus descendentes sentado em seu trono (2Sm 7.16,29), mas, ao final da narrativa

em Reis, tanto a terra quanto a monarquia estavam perdidas devido à desobediência. Este verdadeiro paradoxo, a tensão entre as promessas de Deus e a sua justiça, permanece não resolvido ao longo da história deuteronômica. É na realidade a tensão que leva toda a narrativa adiante.

EM DIREÇÃO AO NOVO TESTAMENTO

Os pecados de Saul não parecem tão maiores do que os de Davi. Como é que Davi pode ser descrito pelo narrador como "um homem que lhe [a Deus] agrada" (1Sm 13.14)? Israel observou a altura e musculatura de Saul — não havia ninguém como ele entre todo o povo (1Sm 10.24); posto que Deus escolheu Saul, ele sabia o que estava em seu coração. Os seres humanos poderiam ver a aparência e a altura, mas Deus viu o coração de Davi. O coração de Davi era tal que ele enfrentaria Golias praticamente desarmado e triunfaria por sua fé, enquanto Saul se escondia em sua tenda (1Sm 17). A exigência fundamental da vida em aliança com Deus, quer seja proferida da boca de Moisés ou de Jesus, era amar a Deus com todo o coração (Dt 6.5; Mc 12.30).

Mas alguma coisa aconteceu com Davi pelo caminho. Quando o encontramos pela primeira vez no texto de Samuel, ele matara um urso e um leão por causa de um cordeiro (1Sm 17.34-35), mas, no final do livro, ele decidira que os cordeiros deveriam morrer por ele, no entanto, desta vez, os cordeiros eram o povo (2Sm 24.14,17). Davi não é o bom pastor que daria a sua vida pelo cordeiro — devemos continuar a leitura até encontrar um outro (Jo 10.11).

Um dos temas recorrentes em Samuel é a referência ao "ungido de Deus" (1Sm 16.3,6,12,13; 24.6; 26.9,11,16,23; 2Sm 1.14,16; 3.39; 19.21). O termo hebraico de onde vem "messias" significa "o ungido", e a idéia de um Messias para Israel se desenvolveu a partir de sua ideologia sobre um rei íntegro, alguém que seria como Davi. O Messias como personagem está integralmente envolvido na exclusiva compreensão de Israel sobre o seu lugar na história: a sua consciência de que Deus desde o princípio havia lhe tornado o povo escolhido para abençoar as nações. O Senhor criara grandes líderes e libertadores para Israel durante sua história e o faria novamente na pessoa de um Messias. Os fracassos dos reis que sucederam Davi colocaram-no sob uma luz cada vez mais promissora, de forma que as esperanças de Israel cristalizaram-se em torno da vinda de um futuro Davi (Ez 34.23). Dois grupos de passagens mostram de forma mais clara essa expectativa particular: os salmos reais e Isaías 7—12. Os salmos reais centram-se num rei que encontra oposição em toda a parte, é vitorioso e estabelece o governo justo de Sião sobre as nações. O seu reino é pacífico, próspero, perpétuo e fiel ao Senhor. Ele é o amigo do pobre e o inimigo do opressor. Ele é o herdeiro das promessas a Davi. Ele próprio é divino (Sl 45.6): como o anjo do Senhor, ele é ao mesmo tempo como Deus e distinto de Deus. No livro de Emanuel (Is 7—12), o profeta fala sobre o aparecimento de uma criança milagrosa que será o salvador, soberano mundial e o rei íntegro. Os escritores do Novo Testamento vêem em Jesus a encarnação de um rei íntegro para Israel. Eles se esforçam para apontar a sua descendência de Davi (Mt 1.1,6,17). As multidões e até mesmo os demônios o reconhecem como o Filho de Davi, o Messias de Israel (Mt 12.23; 20.30,31; 21.9,15).

A tensão entre o amor de Deus e a sua justiça sagrada é resolvida na cruz: nesse lugar, aquele que encarnou a fé de Israel — aquele que foi sozinho tudo o que Deus quis que Israel fosse, o escolhido de Deus, o seu próprio Filho — suportou a punição do julgamento divino pelo pecado.

O desejo por um filho e por um rei íntegro e ungido (1Sm 2.10) expresso no cântico de Ana ouve-se novamente no *magnificat* de Maria, quando ela antecipa o nascimento do rei e Messias de Israel (Lc 2.32-33,46-55,69). Davi tornou-se o herdeiro da promessa de Deus feita a Abraão de que ele receberia um grande nome (Gn 12.2; 2Sm 7.9); o maior de todos os filhos de Davi recebeu um nome acima de todos os outros (Fp 2.9-10). Do mesmo modo que Davi certa vez combateu sozinho o grande inimigo de Israel (1Sm 17), assim também Jesus triunfou sozinho sobre o inimigo de nossas almas.

Reis

A maioria das traduções modernas segue a prática da *Septuaginta* e da tradição cristã de incluir Reis como parte de um grupo maior de livros históricos que começam com Josué e terminam em Esdras—Neemias e Ester. A Bíblia hebraica seguiu um sistema diferente de classificação. Ela foi dividida em três seções: a lei, os profetas e os escritos. Os "profetas" foram ainda subdivididos em profetas "anteriores" e "posteriores". Os anteriores são formados por Josué, Juízes, Samuel e Reis, que por sua vez são seguidos pelos "profetas posteriores", uma divisão que inclui todos os livros associados a profetas (com exceção de Daniel e Lamentações, ambos ficaram na terceira divisão, os escritos).

Para aqueles acostumados ao modo como os livros se agrupam nas traduções modernas, à primeira vista causa certa surpresa encontrar Josué—Reis classificados entre os profetas. Esses livros de narração histórica são literariamente bastante diferentes dos outros livros caracterizados como proféticos. Porém, sob uma nova consideração, não é difícil entender porque Reis foi classificado desse modo na Bíblia hebraica. (1) Os atos e as realizações de um grande número de profetas estão registrados em Reis. Ali, lemos sobre Natã, Aías, Jeú, Micaías, Isaías, Hulda e vários profetas não nomeados, sem falar da extensa cobertura dos ministérios de Elias e Eliseu (1Rs 17—2Rs 13). (2) Os livros proféticos também fazem uso com freqüência da história registrada em Reis, citando-a, ou alguma fonte comum, de forma minuciosa, quase literal (Jr 52: 2Rs 24.18—25.21; Is 36—39: 2Rs 18.13—20.19). (3) Os livros de Crônicas podem ter influenciado essa classificação. Algumas das fontes citadas pelo cronista sugerem que os profetas também escreveram narrativas históricas sobre os reinados (1Cr 29.29; 2Cr 9.29; 12.15; 20.34; 26.27; 32.32). (4) Os livros de Josué—Reis são freqüentemente chamados de "história deuteronômica", uma vez que foram escritos numa perspectiva fortemente influenciada por Deuteronômio. Os profetas, sendo sucessores de Moisés (Dt 18), continuaram registrando a história de Israel a partir do ponto em que Deuteronômio se encerrou (Dt 1—4; 34); expondo a realização histórica das maldições profetizadas por Moisés para uma nação desobediente (Dt 28).

É provável que por essas razões a tradição judaica identificasse Jeremias como o autor de Reis. O Talmude (*Baba' Bathra* 15a) informa que "Jeremias escreveu o seu próprio livro, Reis e Lamentações". O profeta estava vivo no tempo da destruição de Jerusalém, e o livro que leva o seu nome cita extensamente os capítulos finais de Reis (v. acima) ou uma outra fonte usada em comum por ambos os livros. Apesar disso, Jeremias com certeza não foi o verdadeiro autor de Reis. Ele foi para o Egito depois da destruição de Jerusalém (Jr 43.1-8). Embora não saibamos o que aconteceu ao profeta após sua partida, os últimos versículos de Reis foram provavelmente escritos por um escritor anônimo no exílio na Babilônia (2Rs 25.27-30). Não há como con-

firmar as conclusões presumidas pela tradição judaica relativas à autoria do livro. A verdadeira história da composição do livro pode ser ainda mais complexa, conforme se mostrará em seguida.

O nome do livro "Reis" vem do seu título na Bíblia hebraica. A *Septuaginta* identificou o livro como "3—4 Reinos", dando seqüência a 1—2Reinos (título da *Septuaginta* para 1—2Sml). É claro que os dois livros de Reis eram em princípio uma única obra. A divisão do texto no meio da narrativa de Acazias mostra-se artificial.

CONTEXTO HISTÓRICO

Reis narra a história de Israel começando com a transmissão do poder de Davi para Salomão (c. 931 a.C.; 1Rs 1.1—2.12) e terminando com a libertação de Joaquim da prisão durante o jugo babilônico (562-561 a.C.; 2Rs 25.27-30).[1] Esse livro é marcado pelos mesmos temas teológicos e vocabulário que caracterizam Josué—Samuel, e esses livros juntamente com Reis devem ser considerados como um único trabalho literário. O relato da transição do poder de Davi para Salomão dá continuidade à narrativa de Samuel interrompida em 2Samuel 20.[2]

Ao menos três questões primordiais têm dominado o debate acadêmico sobre o livro: (1) Quem produziu o livro? Como ele surgiu? E qual foi o seu propósito? (2) As traduções gregas antigas diferem de maneira significativa em diferentes graus do texto massorético. Qual texto é confiável? (3) O autor, ou os compiladores, dessa narrativa obviamente tinha interesse particular na cronologia. Contudo, num exame mais apurado, muitas das notas cronológicas no livro parecem mutuamente contraditórias. Como devemos entender ou avaliar as notas cronológicas?

A história da composição[3]

Expandindo as Fontes do Pentateuco. Por um período, durante o desenvolvimento e a proeminência da tradicional análise da crítica das fontes do Pentateuco (em grande parte na última metade do séc. XIX), muitos intérpretes de Reis acreditaram poder identificar as supostas fontes do Pentateuco também nos livros históricos. Os estudiosos acreditavam ser capazes de detectar os traços das fontes J (Javista) e E (Eloísta) desde Juízes até Reis. No entanto, as conclusões dos pesquisadores que adotaram essa abordagem foram tão divergentes em relação à extensão e natureza das fontes, que acabaram por destruir a teoria. A difusa influência do Deuteronômio em Josué—Reis não era facilmente harmonizada com a idéia de uma mecânica justaposição de fontes, como proposto pela primitiva crítica das fontes. As tentativas de

[1] Na revisão luciânica (versão grega atribuída ao mártir Luciano) a divisão entre os livros ocorre em 1Reis 2.11, após o registro da morte de Davi, logo, o material em 1Reis 1.1—2.10 é vinculado ao final de Samuel e 3Reinos (o título da LXX para 1Reis) começa exclusivamente com o reinado de Salomão.

[2] Samuel 21—24 é uma coletânea de diversos materiais das primeiras fases durante do reinado de Davi. Veja o capítulo sobre Samuel.

[3] Dois dos mais recentes e detalhados estudos sobre a história da pesquisa a respeito da composição de Reis estão em Provan (1988, p. 1-32) e Jones (1984, v. 1, p. 2-82).

localizar as supostas fontes do Pentateuco ao longo dos livros históricos já foram abandonadas. Em vez de apelar para o pequeno número de fontes narrativas intercaladas, conforme identificado pela crítica das fontes tradicional, as pesquisas mais recentes explicam a ampla variedade de material encontrado em Reis sugerindo que os compiladores-autores utilizaram uma quantidade maior de fontes independentes para a redação de suas narrativas, uma proposta semelhante às análises "fragmentárias" ou "suplementares" da composição do Pentateuco.

Uma dupla redação. Os estudiosos identificam os livros de Josué a Reis como "história deuteronômica" ou "história deuteronomística" (HD). Esses livros carregam a marca da influência de Deuteronômio em sua teologia, seus temas e vocabulário.[4] A escola crítica havia fixado a datação do Deuteronômio no período de Josias. O livro da lei que Josias descobrira no templo (621 a.C.) exigiu a centralização da adoração de Israel (Dt 12) e, por isso, argumentou-se que na verdade o Deuteronômio havia sido composto como um meio para legitimar a centralização do poder político e religioso de Josias em Jerusalém. Seguindo esse pressuposto, argumenta-se então que um partidário das reformas de Josias, possivelmente alguém envolvido na própria produção do Deuteronômio, compôs uma história que apresenta Josias como o rei ideal (Dt 17.14-20), governando de acordo com o livro da lei e seguindo o exemplo de Davi. O escritor inicia sua história de Israel a partir do cisma que separara a nação israelita em dois reinos, o do Norte e o do Sul, com a profecia de que um homem chamado Josias viria corrigir os males perpetrados por Jeroboão (1Rs 13.2) e termina o relato mostrando como Josias a tinha cumprido (2Rs 23.15-20) e restabelecido a unidade do reino pelo exercício da sua autoridade sobre o reino do Norte. Essas menções a Josias funcionam como molduras em torno do registro sobre o período da divisão do reino, formando um *inclusio*[5] com foco sobre o monarca reformador. Tal foco em Josias e suas reformas deuteronômicas forneceram o motivo para a confecção da edição inicial do livro.

Um historiador tardio, que viveu durante o período do Exílio, atualizou a primeira edição do livro ao (1) fornecer a história subseqüente que vai da reforma de Josias à libertação de Joaquim da prisão e (2) acrescentar as suas marcas interpretativas em relação à edição anterior. O segundo editor-compilador estava interessado em proporcionar uma explicação teológica a respeito das razões do Exílio haver acontecido. Diversas passagens antecipam o Exílio e a destruição de Jerusalém, sendo ordinariamente atribuídas ao redator da segunda edição do livro (1Rs 5.4; 9.1-9; 11.9-13; 2Rs 17.19-20; 20.17-18; 21.11-15; 22.15-20; 23.26-27; 24.2-4; 24.18-25.30). Embora vários estudiosos já a houvessem proposto, a hipótese da "dupla redação" foi modificada e apresentada em sua expressão clássica no trabalho de F. Cross (1973, p. 274-89) e por seu discípulo R. Nelson (1981). Mais recentemente I. Provan também defendeu uma

---

[4] Para uma análise da fraseologia e terminologia que é característica da HD, v. Weinfeld (1972, p. 320-65). A teologia e os temas da HD são descritos a seguir, em "Análise literária" e "Contribuição teológica".

[5] Veja nota 3 do capítulo sobre Samuel. (N. da T.)

dupla redação do livro. Ele concorda que a primeira edição foi escrita durante o reinado de Josias e que a edição posterior foi escrita durante o Exílio, porém, argumenta que a primeira edição incluía apenas a narrativa até o reinado de Ezequias (1988, p. 171-3). Os pesquisadores que em geral defendem duas edições ou redações do livro se concentram nas diferenças lingüísticas e temático-teológicas. A HD[1] (a edição josiânica) enfatizou a perpetuidade e incondicionalidade da aliança davídica (1Rs 2.4,24; 3.6-7; 6.12; 8.15-26; 9.5; 11.12-13,32-39; 15.4-5; 2Rs 8.19; 19.34; 20.6; 21.7-8) e, portanto, a sua consecução final no reinado de Josias. A HD[2] (a edição exílica), por outro lado, foi escrita à luz do exílio e enfatizou tanto a vulnerabilidade da nação devido ao pecado do povo quanto a condicionalidade da aliança (Dt 17.20; 1Rs 2.4; 2Rs 17.7-23; 21.8b,10-16). Aqueles que propõem a dupla redação também observam mudanças nas fórmulas de ascensão ao trono e nos registros das mortes.

Um único autor. M. Noth (1943; 2.ed., 1967; trad. inglesa, 1981) rejeitou ao mesmo tempo a idéia de que as fontes do Pentateuco poderiam ser localizadas na HD e a de que haviam duas fases distintas na composição de Reis. Noth estava bastante impressionado com a uniformidade lingüística e temática da HD a ponto de sugerir que ela foi o produto integral de apenas um autor, o qual também contribuiu em Deuteronômio 1.1—4.43. Noth admitiu que tal narrativa única e contínua pode haver recebido adições fragmentárias subseqüentes, as quais, porém, não eram narrativas contínuas como postulado pela crítica do Pentateuco, nem camadas redacionais. Em vez disso, um único autor selecionou-as a partir de uma ampla variedade de fontes, as quais aceitou e modificou em diferentes graus. Esse autor introduziu discursos em pontos-chave de sua narrativa (Js 12, 23; 1Sm 12; 1Rs 8) nos quais importantes personagens recapitulam a história nacional e oferecem conselhos em relação às ações do povo no futuro. O objetivo de seu texto era explicar o castigo divino no exílio. O autor estava mostrando como Deus operava na vida da nação, advertindo, porém, as pessoas contra a desobediência e a apostasia. Noth declara que a história possui um ímpeto essencialmente negativo, esclarecendo o exílio, mas não oferecendo qualquer esperança ou expectativa de retorno. Outros intelectuais concordaram com Noth de que a HD é uma história unificada de Josué até Reis, mas defenderam que a história oferece esperança de retorno à terra e à proteção divina (Wolff, 1961; von Rad, 1966).

McKenzie (1991) reconheceu a tendência das teorias da análise da redação de se degenerarem em camadas redacionais cada vez mais complexas. Seguindo os passos de Cross, ele defendeu uma edição da HD no período de Josias complementada por extensas edições pós-Dtr (*e.g.*, 1Rs 13, 17—19, 20, 22; 2Rs 2; 3.4—8.15; 13.14-25). Porém, essas adições, na opinião de McKenzie (p. 135-45), não exibem uma coerência estilística e temática que lhes permitissem ser atribuídas a um único redator — elas seriam, em vez disso, uma miscelânea de inserções *ad hoc* feita por um número indeterminado de escribas posteriores. Ainda que de certo modo McKenzie possa ser visto como seguidor de Noth por afirmar a unidade essencial da HD, na verdade ele o faz demolindo a HD[2] em inúmeros fragmentos menores e desconectados.

McConville (1989) afirma que Reis é uma composição unificada. Ele adverte contra o uso das tensões teológico-temáticas no livro como chave para as camadas

redacionais. Em vez disso, argumenta (p. 33) que a HD mostra um abismo crescente entre a promessa da terra e o seu cumprimento efetivo na experiência de Israel. Devido à sua contínua desobediência, a nação perde o direito à terra e fica sujeita ao julgamento. De acordo com McConville, Reis descreve o progressivo fracasso da realeza degenerada. À medida que o livro se desenvolve, decrescem os apelos à promessa divina feita a Davi e, inversamente, mais atenção é prestada à condicionalidade dessa promessa. McConville assinala uma discrepância crescente entre as expectativas e o cumprimento, de modo que, em vez de esperar a salvação para Judá por meio do rei davídico, o livro leva o leitor a aguardar o seu contrário. A fidelidade dos reis reformadores era, na melhor das hipóteses, temporária, e, portanto, ineficaz para mudar o curso da nação. O mesmo declínio constante que caracteriza Juízes também caracteriza Reis; ao lado desse declínio constante, persiste a oferta ininterrupta da graça divina ao arrependido.

Um círculo deuteronômico. Outros estudiosos propuseram uma história composicional mais complexa do que ou uma dupla redação ou um único autor. Reis se desenvolveu dentro de uma "escola" ou "círculo" deuteronômico. Primeiro esses *tradents* (transmissores da tradição) produziram um documento histórico básico. Uma geração seguinte com a mesma filosofia da história acrescentou as narrativas sobre os profetas, e uma geração ainda mais tardia acrescentou o material dirigido às questões sobre a observância da lei (Jones, 1984, v. 1, p. 42-3). Quem eram esses anônimos *tradents*? Os especialistas não chegaram a um acordo. Alguns os identificaram como levitas ou membros do sacerdócio de Jerusalém, outros acreditam que eram os profetas, outros ainda sugerem que eles foram os conselheiros e os homens sábios da corte real de Jerusalém (Jones, p. 44-46). Alguns afirmam que eles não eram de um único estrato social ou grupo profissional, mas de todos os segmentos da sociedade israelita, cada um preservando os seus respectivos interesses, embora unidos em um movimento estruturado por uma filosofia da história comum. Os estudiosos que defendem tal abordagem argumentam que ela responde ao mesmo tempo pela unidade e pela diversidade de Reis. A principal fragilidade dessa abordagem é que as fases e os compiladores permanecem por demais amorfos e sombrios, tratando-se de um esforço para explicar algo desconhecido (a história composicional de Reis) através de outro desconhecido (uma "escola" ou "círculo"). Admite-se de forma tácita que o enigma da história da composição de Reis não pode ser respondido facilmente. Talvez o efeito mais salutar da teoria seja reconhecer a presença de uma influência deuteronômica em Israel por um longo período antes da era de Josias.

Fica claro que os autores ou compiladores de Reis usaram uma grande variedade de fontes. "Os anais dos reis de Judá" (*e.g.*, 1Rs 14.29; 15.7; 2Rs 8.23; 12.29; 14.18; 24.5), "os anais dos reis de Israel" (*e.g.*, 1Rs 14.19; 15.31; 2Rs 1.18; 10.34; 13:8, 12), e "o livro dos atos de Salomão" (1Rs 11.41) parecem ter sido as principais fontes. O fato de o escritor remeter seu leitor a esses outros materiais é uma indicação de que ele tinha consciência da seleção do material e não tentava ser abrangente (Jones, 1984, v. 1, p. 47). As citações das fontes são indicativos de gênero, mostrando que o autor de Reis pretendia que seu trabalho fosse considerado tão histórico quanto suas fontes. É

provável ainda que materiais de fontes adicionais também fossem usados, mas não citados. Por exemplo, as extensas narrativas biográficas de Elias e Eliseu (1Rs 17—2Rs 6; 13.10-21) com certeza não faziam parte dos "anais" aparentemente oficiais usados pelo historiador. As narrativas de Elias-Eliseu podem ter vindo de algum outro trabalho profético desconhecido. De outro modo, a ênfase no baalismo que floresceu sob a dinastia de Onri poderia sugerir que as narrativas de Elias-Eliseu foram primeiramente escritas como parte de um trabalho para legitimar a bem-sucedida ação de Jeú de eliminar o baalismo (2Rs 9—10). Tal especulação é interessante, mas os resultados são pouco confiáveis. As interpretações que compreendem Reis como produto de um único autor tem ao menos o resultado fortuito de chamar a atenção para a forma final do texto, e não para o pântano de insolubilidades no qual sua história composicional está mergulhada.

As variantes textuais

As variações entre o *Texto massorético* [TM], as traduções e revisões gregas e os manuscritos encontrados em Qumran sugerem que houve certa instabilidade do texto de Reis antes do surgimento do texto massorético, conforme a tradição textual transmitida para o Antigo Testamento. Em vez de considerar as variantes apenas como diferenças secundárias em relação à tradição representada pelo TM, os estudiosos identificaram algumas variações como parte de uma tradição textual anterior àquela representada pelo TM. A descoberta de fragmentos de Samuel em Qumran possui em particular um lugar de destaque nesta discussão, ao menos um desses fragmentos hebraicos (4QSam[b]) parece representar a tradição textual usada pelos tradutores e revisores da *Septuaginta*. Isso significaria que os tradutores da *Septuaginta* não necessariamente editavam as suas fontes de forma livre, mas antes seguiram um texto alternativo ao TM. Esse fato resultou, em geral, numa avaliação mais positiva das outras variantes gregas ao TM, especialmente aquelas preservadas pela revisão luciânica. Shenkel (1968) defende que as diferenças nas notas cronológicas em Reis podem refletir uma tradição textual mais antiga do que a do TM. Tanto as notas cronológicas na revisão luciânica quanto na Grega Antiga são, em grande medida, contrárias ao TM em 1Reis. Porém, em 2Reis, a Grega Antiga reflete a revisão proto-Teodocião (*kaige*), que basicamente concorda com o TM, ao passo que a revisão luciânica parece continuar seguindo a cronologia da tradução Grega Antiga que se baseava num texto de Reis variante do TM.

Em outros casos, os tradutores da *Septuaginta* e os revisores posteriores forneceram uma exegese secundária do texto hebraico que levou a uma reordenação e reinterpretarão de alguns materiais (v. Jones, 1984, v. 1, p. 7; Gooding, 1967, 1969, 1972; Klein 1973a, 1973b). Extensas adições na narrativa da *Septuaginta* sobre os reinados de Salomão e Jeroboão (as assim chamadas miscelâneas, 3 Reinos 2.35a—o; 2.46a—l; 12.24a—z) representa um embelezamento *midrash* da sabedoria e dos esforços de Salomão a fim de promover o descrédito de Jeroboão.

A ordem dos capítulos em 1Reis 20—21 também é invertida na *Septuaginta*, representando uma mudança secundária, possivelmente para consolidar as narrativas das guerras contra a Síria (1Rs 20, 22).

Em resumo, fica claro que as generalizações relativas às variantes textuais de Reis são um risco. Algumas variações podem apresentar evidência textual mais antiga do que o TM, enquanto outras são edições secundárias de tradutores e revisores. Cada variante deve ser avaliada individualmente.

As notas cronológicas

A cronologia é a espinha dorsal do escrito histórico; de fato, sem uma cronologia precisa, a história se torna resolutamente invertebrada. Os escritores-compiladores de Reis tiveram um interesse marcante na cronologia. A informação cronológica aparece ao menos de três formas distintas no livro. (1) A nota sobre a ascensão de um rei em determinado reino é, em geral, sincronizada com o ano de reinado do seu contemporâneo em outro reino. Por exemplo, lemos que, no vigésimo sétimo ano de Asa, Zinri reinou sete dias (1Rs 16.15), ou que Jeorão, filho de Josafá, começou a reinar no quinto ano do reinado de Jorão, filho de Acabe (2Rs 8.16). (2) Também é normal que as notas de ascensão especifiquem a duração do reinado. Por exemplo, Jeorão reinou oito anos (2Rs 8.17), e seu pai Josafá reinou vinte e cinco anos (1Rs 22.42). (3) Periodicamente, os eventos em qualquer reino são sincronizados com os eventos envolvendo outras nações. Assim, a campanha do faraó Sisaque em Judá e Israel aconteceu no quinto ano de Roboão (1Rs 14.25), e a Assíria conduziu o reino do norte para o exílio no nono ano de Oséias (2Rs 17.6).

Ao se trabalhar com a farta quantidade de notas cronológicas em Reis, é muitas vezes útil distinguir entre a cronologia relativa e a absoluta. Uma cronologia relativa procura compreender os dados temporais do modo como os encontramos no livro: os eventos são sincronizados nos termos dos eventos de outro reino ou de outras terras. Uma cronologia absoluta procura amarrar os dados relativos em pontos fixados pelo calendário gregoriano ou algum outro calendário em uso no mundo de hoje. Com relação aos dados cronológicos extrabíblicos, duas fontes primárias fornecem uma cronologia absoluta razoavelmente confiável para o primeiro milênio a.C. (1) O astrônomo grego Ptolomeu, que viveu em Alexandria no séc. II d.C., em seu *Almagesto* forneceu a duração dos reinos dos antigos reis do Oriente Próximo a partir de seu próprio tempo e retrocedendo até 747 a.C. Ele incluiu observações solares, lunares e planetárias que tornaram possível correlacionar as suas datações com um calendário absoluto. (2) Os reis assírios nomeavam os anos durante os seus reinados pelos nomes dos indivíduos que eles desejavam honrar: a pessoa, de cujo nome se referia o ano, era o *limmu* ou epônimo daquele ano. Essas listas de epônimos também contêm referências a eventos importantes e a alguns eclipses, e, portanto, também podem ser associadas a uma cronologia absoluta através de cálculos astronômicos. As listas de *limmus*, quando combinadas, possibilitam verificar a duração dos reinados assírios desde 649 a.C. até o remoto séc. X a.C. Felizmente, tais listas se justapõem ao cânon ptolemaico em um século, o que, reciprocamente, serve para confirmar a integridade dos registros originados nas duas extremidades da Crescente Fértil.

Mas, apesar da grande quantidade de dados cronológicos tanto dentro quanto fora da Bíblia, um esquema coerente para a cronologia de Reis permanece indefinido.

Muitas das notas cronológicas parecem francamente autocontraditórias. Por exemplo, é dito que Acazias de Judá teria assumido o trono tanto entre o ano undécimo de Jorão de Israel (2Rs 9.29) quanto no décimo segundo (8.25). De acordo com 2Reis 3.1, Jorão de Israel começou a reinar no décimo oitavo ano de Josafá, mas, conforme o versículo 1.17, ele começou a reinar no segundo ano de Jeorão de Judá. A última nota exigiria que Jeorão de Judá começasse o seu reinado antes de Jorão de Israel, mas, de acordo com 2Reis 8.16, Jeorão de Judá subiu ao trono no quinto ano de Jorão de Israel (Thiele, 1983, p. 36). Se forem somadas as durações dos reinados atribuídos aos reis de Judá e Israel, surgem outros problemas. Por exemplo, Acazias de Judá e Jorão de Israel, ambos morreram mais ou menos na mesma época, durante o golpe de Jeú. Mas, somando-se o total dos reinados a partir do cisma até esse ponto, no Sul o total é de 95 anos, ao passo que no Norte é um pouco mais de 98 anos. Da mesma forma, a queda do reino do Norte no nono ano de Oséias é sincronizado com o sexto ano de Ezequias (2Rs 18.10). Acrescentando os totais dos reinados de Jeú em Israel e Atalia em Judá à queda do reino do norte somam-se 143 anos e 7 meses em Israel, porém 166 anos em Judá (Thiele, 1983, p. 36-7).

Inúmeras questões devem ser respondidas para que seja desvendado o enigma da cronologia no período dos reinados. O sistema usado para contar os anos dos reinados foi o mesmo tanto num quanto noutro reino ou adotaram-se sistemas diferentes? O sistema de registro dos dados cronológicos permaneceu o mesmo ao longo da história de cada reino, ou mudou em algum ponto? Se diferentes sistemas foram usados, como os escribas em um reino teriam registrado a idade de um rei em outro reino? Que sistema foi empregado pelos últimos compiladores-editores do livro? Houve algum interregno (período sem um rei) em algum reino, ou co-regências? Quando era o início do ano novo? Os anos foram arredondados? Nesse caso, de que modo: para cima ou baixo? E os indícios de tradições textuais divergentes para as notas cronológicas do texto massorético e da *Septuaginta* e suas revisões (veja acima "As variantes textuais")? Este espaço não permite uma discussão completa dessas questões. Diversos livros e artigos têm se dedicado ao tema. Algumas observações devem ser suficientes para os nossos propósitos.

Os grandes impérios (na Mesopotâmia e no Egito) que circundavam Israel seguiram práticas diferentes no cálculo da duração de reinados. No Egito, a *antedata* significava que o primeiro ano de um reinado era contado a partir do mês de ascensão do rei até o ano novo. Nesse sentido, se um faraó subisse ao trono no décimo primeiro mês do ano, o ano um do seu governo consistiria de apenas um mês, e o segundo ano do seu reinado começaria com o ano novo. Teoricamente, ele poderia estar no trono somente há dois meses, mas já estaria no segundo ano de seu reinado. Na Mesopotâmia, a *pós-data* era a prática. Nesse sistema, o período entre a ascensão do rei e o ano novo era "ano de início da realeza", mas o ano um do reinado só começava com o ano novo. Assim, se um rei assumisse o trono logo após o ano novo, em tese ele poderia permanecer no trono vinte e três meses e ainda estar no primeiro ano do seu reinado. Parece certo que, em alguns momentos de suas respectivas histórias, os reinos de Israel e Judá divergiram sobre qual prática seguiriam. Israel parece haver utilizado o sistema do Egito, um fato não surpreendente, já que Jeroboão I se refugiara lá

durante o reinado de Salomão (1Rs 11.40; 12.2). O sistema de antedata é reconhecido em Reis (2Rs 25.27) e pode ter sido usado em Judá. Thiele argumenta que os reinos trocaram e destrocaram de sistemas; essa alternância lhe permite explicar algumas discrepâncias.

Existe ainda um pouco de incerteza com relação ao início do ano novo em Judá e Israel. A mixná (*Rosh ha-shanah* 1.1) distingue entre um ano novo real ("ano novo para os reis"), que se iniciava na primavera no mês de *nissan*, e um ano novo do calendário ("ano novo pelos anos") que começava no outono, no mês de *tishrei*. Os estudiosos supõem que, do mesmo modo, dois anos novos diferentes foram conhecidos no antigo Israel, mas diferem amplamente sobre o impacto que isso pode ter tido sobre os registros cronológicos das monarquias (Jones, 1984, v. 1, p. 16-7). Thiele defende que, ao menos durante alguns períodos, Israel iniciou o ano de um reinado em *tishrei*, e Judá em *nissan*.

Muitas das discrepâncias nas notas cronológicas do TM podem ser resolvidas pressupondo um número de co-regências nos reinos. Ao sobrepor o número de anos atribuídos a dois reis, o total de anos decorridos pode ser reduzido. Thiele afirma que são mencionadas especificamente três co-regências: (1) Onri e Tibni foram reis ao mesmo tempo (1Rs 16.21), (2) como o foram Jeorão e Josafá, e (3) Jotão e Azarias/Uzias, devido à lepra do último (2Rs 15.5). Thiele, ainda que sem a confirmação do próprio texto bíblico, prossegue sugerindo cinco outras co-regências associadas à dupla datação e a reinados sobrepostos. Usando esse dispositivo quando necessário, Thiele é capaz de dar sentido aos esquemas do TM sem recorrer às evidências de fontes alternativas nas traduções gregas. Tem-se a impressão de que Thiele multiplicou os casos de co-regências para reconciliar o seu sistema com os dados do TM, em vez de seguir a evidência dentro do próprio texto.[6]

Em geral, as notas cronológicas em Reis permanecem um enigma. Porém, os registros egípcios e mesopotâmicos fornecem uma cronologia absoluta bastante consistente para muitos eventos no período dos reinados. Essas fontes fixam as seguintes datas: (1) Acabe participou na Batalha de Qarqar em 853 a.C. (2) Jeú pagou tributo a Salmaneser III em 841. (3) Joás de Israel pagou tributo a Adad-nirari III em 796. (4) Sabe-se que três reis pagaram tributo a Tiglate-Pileser: Menaém em 738, Acaz em 733/32 e Oséias em 731. (5) Samaria caiu em poder de Salmaneser V em 722. (6) Em 609, o faraó Neco confrontou Josias em Megido. (7) As crônicas babilônias estabelecem as datas das atividades do exército de Nabucodonosor na Síria-Palestina. (8) A queda de Jerusalém aconteceu em 587/86. (9) Amel-Marduk (Evil-Merodaque) subiu ao trono em 562.

Apesar dos problemas e perplexidades que as notas cronológicas representam, é importante não esquecer sua função literária e canônica em Reis. Childs (1979, p. 297-

[6] R. Dillard também fez objeções ao sistema de Thiele por um outro ângulo. Thiele fixa seu argumento sobre uma harmonização proposta para o reinado de Asa, sendo que essa harmonização pode funcionar somente às custas da intenção do autor bíblico. Veja Dillard, "The reign of Asa (2Cr 14—16): An example of the Chronicler's theological method", *JETS 23* (1980): p. 207-18.

300) faz três observações a esse respeito. (1) As notas cronológicas estabelecem uma seqüência da experiência histórica de Israel. Elas proporcionam um esquema de continuidade entre o próprio tempo do autor e o passado da nação. (2) Ao abarcar os dados cronológicos de ambos os reinos, dá-se à narrativa de Israel um caráter inclusivo que estabelece a inter-relação dos reinos e abrange todo o povo de Deus. (3) Ao sincronizar-se com os eventos externos aos dois reinos, essas notas também relacionam a experiência de Israel à história de um mundo mais abrangente. Embora muitos problemas relativos à cronologia de Reis permaneçam sem solução, está claro que as notas cronológicas são um dispositivo importante para estruturar a história que o livro reproduz.

Análise literária

Depois da narrativa sobre o reinado de Salomão (1Rs 2.12—11.43), o escritor relata os eventos relacionados ao cisma (1Rs 12—14). A maior parte da narrativa é dedicada, então, à história dos dois reinos, na qual o escritor se move para frente e para trás, através das narrativas dos reinados sobrepostos em cada um dos países (1Rs 15—2Rs 17). O relato do reinado de um determinado reino é acompanhado pela história do governo do outro reino, cuja mudança de monarca ocorreu durante aquele reinado. Por exemplo, a narrativa do reinado de Asa em Judá (1Rs 15.9-24) é seguida pelos reinados do Norte: Nadabe, Baasa, Elá, Zinri, Onri e Acabe (15.25—16.34), todos que ascenderam ao trono durante o reinado de Asa. O reinado de Josafá (1Rs 22.41-50), o rei que sucedeu Asa em Judá, é comentado somente depois do relato da morte de Acabe. A narrativa alterna-se entre os reinos do Norte e do Sul até que o reino do norte é levado para o exílio pelos assírios. Judá permanece isolada no sul como sucessora espiritual dos reinos de Israel (2Rs 18—25) e sua história é narrada até a conquista babilônica, a destruição de Jerusalém e a libertação de Joaquim do cativeiro.

As narrativas de cada reinado são apresentadas com uma estrutura que dá ao livro muito do seu caráter literário distintivo. A estrutura sobre cada reinado consiste de uma nota introdutória e uma nota final, que variam ligeiramente de reinado para reinado e diferem entre Judá e Israel, mas um repertório de elementos padrão é bastante consistente.

Notas introdutórias. (1) Nota de ascensão: enquanto os dois reinos co-existem, a ascensão de um rei é sincronizada com o ano de regência do seu contemporâneo no outro reino. (2) Idade: para os reis de Judá, existe uma declaração da sua idade no momento da ascensão. (3) Duração do reinado: esse período inclui os anos de qualquer possível co-regência. Para os reis de Israel, o local da capital real também é em geral especificado. (4) Ascendência: aos reis de Judá é dado o nome da mãe do rei, um fato que reflete a continuidade da sucessão davídica em Judá. Em Israel, por outro lado, registra-se em geral o nome do pai do rei. (5) Avaliação teológica ou moral: tais avaliações da devoção real são geralmente formulares (v. abaixo "Mensagem teológica"). Essa avaliação teológica básica é com freqüência seguida por uma elaboração narrativa para demonstrar sua validade (*e.g.*, 1Rs 15.12-15; 22.53).

Notas de conclusão. (1) Citação de fonte: outras fontes disponíveis para informação mais completas (v. acima "A história de composição"). Não raro o escritor faz breves referências a outros interessantes eventos ou realizações durante o reinado; embora pouco desenvolvido em Reis, é comum ao escritor de Crônicas fornecer comentários adicionais sobre esses pontos. (2) Nota de morte: a morte do rei é informada. Para os reis de Judá, isso era acompanhado em geral de uma referência a seu funeral, mas essa informação não é constatada para os reis de Israel. (3) Nota de sucessão: o nome do filho que deve suceder o rei é fornecido tanto para os reis de Judá quanto para os de Israel, a menos que, como ocorreu com freqüência em Israel, houvesse um usurpador.

O escritor de Reis se preocupa em demonstrar a continuidade da dinastia de Davi em Judá como uma demonstração da fidelidade de Deus às suas promessas (2Sm 7). Por isso, toda a estrutura característica está faltando para Atalia: ela não foi considerada como governante de Judá, mas antes foi vista como usurpadora e intrusa.

A essas notas introdutórias e finais, o escritor-compilador de Reis incorporou uma ampla variedade de materiais. Os reis são lembrados ao menos por um incidente importante ocorrido durante seu governo, com freqüência relacionado a alguma ação militar (*e.g.*, 1Rs 14.25-28; 15.16-22; 2Rs 13.4-7), embora não sempre (e.g., 1Rs 16.24).

MENSAGEM TEOLÓGICA

Se, ao folhear um livro num sebo, alguém se deparasse com um volume da história mundial, no qual estivesse faltando a página de informação do título e dados da publicação, como o leitor poderia determinar quando o livro foi escrito? Talvez a melhor opção fosse verificar as últimas páginas do livro. Se o livro terminasse mencionando "a Grande Guerra" e "a guerra que termina com todas as guerras", mas não apresentasse os eventos da II Guerra Mundial, é provável que uma suposição segura fosse a de que esse volume de história mundial tivesse sido escrito em algum período depois de 1917 e antes de 1940. Raramente se poderia escrever uma história mundial sem incluir alguma discussão sobre a II Guerra Mundial.

Reis é uma obra anônima. Mas o procedimento acima ajuda a determinar o período em que foi escrito. O livro termina (2Reis 25.27-30) descrevendo a libertação de Joaquim da prisão no ano de ascensão de Amel-Marduk (562 a.C.). Ele não mostra qualquer conhecimento do édito de Ciro, que mandou os judeus deportados de volta à Jerusalém para reconstruir a sua cidade e o templo (2Cr 36.22-23; Ed 1.2-4). Tal constatação, juntamente com a referência do livro ao Exílio (v. acima "A história da composição: Uma dupla redação"), estabelece o fato de que o autor-compilador do livro, essencialmente em sua forma atual, viveu durante o período do Exílio (586-539 a.C.).

Cada historiador seleciona os dados em termos da sua própria filosofia histórica e das necessidades percebidas de seu público-alvo. Quais questões teriam sido em particular prementes para os exilados?

Muito da fé de Israel no período pré-exílico estava firmado em torno de duas promessas de Deus: (1) a escolha de Jerusalém como o lugar de sua morada e (2) as

promessas de uma duradoura dinastia de Davi. A história comprovou a fé da nação nessas promessas. A dinastia de Davi perdurou por mais de três séculos. Um século antes, Deus havia confirmado sua escolha de Sião, intervindo para dispersar os exércitos da Assíria que haviam se levantado contra Ezequias em Jerusalém (2Rs 18.13—19.7). Para os exilados, no entanto, essas promessas tinham agora um tom de falsete. Não havia qualquer rei governando Jerusalém, o sucessor legítimo do trono havia sido levado para o cativeiro (2Rs 24.8-17). O templo em Jerusalém fora reduzido a uma ruína fumegante. Deus tinha falhado? Ele não pôde manter as suas promessas? Marduque, o deus dos babilônios, era mais poderoso do que o Javé de Israel?

O escritor de Reis se incumbe de explicar o exílio e a destruição de Judá, de certo modo, para resgatar a fé do povo em face dessas questões. Uma leitura rápida do livro dá a impressão de que os Reis é, sobretudo, não uma história otimista, mas antes o registro de uma espiral descendente. Qual seria a razão? Ao menos em parte, é porque o escritor está dizendo a Israel que o Exílio não foi o resultado de um fracasso por parte de Deus, mas sim que Deus agira para confirmar a sua santidade, julgando a nação pelas suas transgressões. O Exílio não mostrou que Javé perdera o poder — exatamente o oposto: foi a prova de que Deus governava a história e que os exércitos da Babilônia estavam simplesmente cumprindo a sua ordem. A história deuteronômica é em grande parte uma história do fracasso da nação em manter sua aliança com Deus. "Desde o dia em que seus pais saíram do Egito até ao dia de hoje" (2Rs 21.15), o povo havia provocado Deus com sua desobediência, até que ele decretou a sua desgraça.

Nesse sentido, poderíamos classificar Reis como um exemplo de teodicéia. Teodicéia é a literatura que procura justificar o modo como Deus lida com as pessoas: ela justifica a natureza divina em face do mal. Nesse contexto, nosso pensamento geralmente se volta para Jó. O patriarca tinha determinadas expectativas sobre a natureza de Deus, em especial, sobre o modo como o Senhor recompensaria um homem íntegro. Mas aquilo que Jó esperava de Deus e o que ele experimentou em sua família e no próprio corpo se mostraram conflitantes. Do mesmo modo, Judá no último período pré-exílico tinha certas expectativas em relação a Deus com base nessas duas promessas, mas a experiência as contrariou. Assim como Jó foi escrito para justificar o modo de Deus tratar um indivíduo, do mesmo modo Reis defende os atos de Deus para com uma nação.

Para mostrar que o Exílio era produto da desobediência da nação, o escritor de Reis adotou um programa literário preciso. Ele toma as leis que são exclusivas de Deuteronômio como as lentes pelas quais avalia a história da nação. Nesse sentido, Reis é claramente uma "história deuteronômica". A seguir apresentamos algumas das leis de Deuteronômio que funcionam tão notavelmente em Reis.

A centralização da adoração (Dt 12)

Deuteronômio se encontra à entrada da Terra Prometida, pouco antes do início da conquista da terra. Seu objetivo era preparar a nação para a vida sem Moisés e para as mudanças que viriam com a assunção da herança de Deus. Durante o tempo do deserto, Israel praticara sua adoração num santuário portátil; os sacerdo-

tes juntavam as suas coisas e transportavam o tabernáculo quando a nação se mudava. Porém, uma vez na terra, Deus escolheria um lugar para habitar (Dt 12.5), e Israel traria os seus sacrifícios, ofertas e dádivas àquele lugar (v. 5-7). O povo não mais adoraria onde julgasse conveniente, em qualquer parte em que se encontrasse (v. 8-14), mas os fiéis somente levariam suas oferendas ao local escolhido por Deus. Todos os outros lugares de adoração usados pelos antigos habitantes da terra deveriam ser destruídos (v. 1-4).

O escritor de Reis utiliza essa lei específica para formar o núcleo de sua avaliação teológica dos reis de Israel e Judá. Havendo a nação se dividido em Norte e Sul, certamente uma das primeiras medidas de Jeroboão, no reino do Norte, foi erguer santuários concorrentes em Dã e Betel, a fim de afastar os sentimentos religiosos das tribos do Norte para longe de Jerusalém, o lugar que Deus havia escolhido (1Rs 12.25-30). Essa transgressão inicial do reino do Norte é usada para avaliar quase todos os futuros reis de Israel. E quase todos são condenados por seguirem "os pecados de Jeroboão". Até mesmo Zinri que governou apenas por uma semana é incriminado por "andar no caminho de Jeroboão" (1Rs 16.19). De modo conseqüente, Onri, que talvez tenha representado o mais hábil rei já conhecido do reino do Norte, é repudiado em uns seis escassos versículos, dois dos quais se referem as suas transgressões ao seguir a prática de Jeroboão (v. 25-26). Fica claro que o escritor de Reis não estava muito interessado nos sucessos militares ou políticos dos reis, mas antes na fidelidade individual do rei aos mandamentos de Deus.

Tabela 8
Os pecados de Jeroboão e os reis de Israel

Jeroboão:	1Rs	11.26,28,29,31; 12.26,31; 13.1,4,33,34; 14.16
Nadabe:	1Rs	15.29,30
Baasa:	1Rs	15.34; 16.2,3,7
Zinri:	1Rs	16.9
Onri:	1Rs	16.26
Acabe:	1Rs	16.31; 21.22; 22.52
Jorão:	2Rs	3.3; 9.9
Jeú:	2Rs	10.29,31
Jeoacaz:	2Rs	13.2,6
Joás:	2Rs	13.11,13; 14.16
Jeroboão II:	2Rs	14.24
Zacarias:	2Rs	15.9
Menaém:	2Rs	15.9
Pecaías:	2Rs	15.24
Peca:	2Rs	15.28
Declaração sumária:	2Rs	17.21
Josias:	2Rs	13.15

Poderíamos pensar que a obediência à ordem para a adoração centralizada teria sido fácil no reino do Sul, pois, afinal de contas, o templo de Jerusalém se localizava em sua capital. O que poderia fazer frente ao templo no sentimento religioso de Judá? No entanto, havia muitos rivais. Embora Deuteronômio 12 tenha ordenado a destruição de todos os altares e outros locais de adoração dos cananeus, estes continuaram a florescer e competir com o templo de Jerusalém. Embora Deus tenha dado sabedoria a Salomão em Gibeão, o escritor de Reis mostra consistência com seus princípios ao apresentar com algumas reservas a viagem para aquele grande altar (1Rs 3.3, 4). Os altares desviaram o coração do próprio Salomão (11.7-13), o que conseqüentemente lhe custou o reino. Os que sucederam Salomão também foram seduzidos, até que por fim o reino de Judá foi destruído. Do mesmo modo que os altares rivais de Jeroboão foram usados pelo autor para avaliar os reis de Israel, assim os altares se tornaram o padrão de medida no julgamento dos reis de Judá. Dois reis (Ezequias e Josias) agiram corretamente: eles não apenas foram fiéis ao templo de Jerusalém, como ainda eliminaram os altares. Outros tantos fizeram individualmente o que era certo aos olhos do Senhor, mas os altares continuaram prosperando durante os seus reinados. A maioria dos próprios remanescentes participava nos cultos que se realizavam nos altares.

Tabela 9
Os altares em Reis

Salomão:	1Rs	3.2-4; 11.7
Jeroboão (1º rei do norte):	1Rs	12.31,32; 13.2,32,33
Roboão:	1Rs	14.23
Asa:	1Rs	15.14
Josafá:	1Rs	22.43
Joás:	2Rs	12.3
Amazias:	2Rs	14.4
Azarias/Uzias:	2Rs	15.4
Jotão:	2Rs	15.35
Acaz:	2Rs	16.4
Oséias (último rei do norte):	2Rs	17.9,11,29,32
Ezequias:	2Rs	18.4,22
Manassés:	2Rs	21.3; 23.5
Josias:	2Rs	23.8,9,13,15,19,20

Esse único mandamento, o de adorar Deus no lugar de sua escolha, foi usado para avaliar o reinado de quase todos os reis de Israel e Judá. Os resultados foram desapontadores e, como conseqüência, Deus deixaria seu templo distante de seu povo.

A monarquia

Haveria um dia em que Israel pediria por um rei, e lá, do outro lado do Jordão, Moisés deu a orientação e um conjunto de leis sobre como a realeza deveria funcionar

em Israel (Dt 17.14-20). Foi uma boa escolha chamar "Reis" a esse livro, pois ele é uma história dessa instituição em Israel e Judá. Ao menos, duas importantes características das prescrições em Deuteronômio 17 são essenciais ao livro de Reis. Primeiro, ao rei é confiada a decisão sobre a orientação religiosa básica da nação (v. 18,19). Reis verifica o que os reis de Israel e Judá fizeram com essa responsabilidade. Foi Josias, em particular, quem governou conforme um rolo que continha uma cópia da lei (2Rs 22.8—23.25). Segundo, a continuação da realeza e a sucessão da dinastia em Israel está associada à fidelidade dos reis. Apenas por meio de uma vida de obediência, eles reinariam por um longo tempo sobre Israel (Dt 17.20). No fim, a infidelidade dos reis de Israel e Judá traria a desgraça para ambos os reinos.

A influência do Deuteronômio em Reis também fica clara na referência tácita feita a Deuteronômio 17.16,17, quando são descritas as condições durante o reinado de Salomão (1Rs 4.26; 9.19; 10.14-28; 11.3). A preocupação com a monarquia é também um tema dos primeiros livros da HD: os reinos de Saul e Davi são descritos em Samuel, e outras passagens levantam a questão sobre se é desejável haver um rei (Jz 9; 18.1; 19.1; 21.25; 1Sm 8; 12.13-15).

A eficácia da palavra profética (Dt 18.9-22)

Diversas passagens do Pentateuco mencionam os profetas (Gn 20.7; Êx 4.15-17; 6.28—7.2; Nm 12.1-8; Dt 13.1-5 [TM 2-6]), mas, somente em Deuteronômio 18.21,22, define-se o teste para a avaliação de um verdadeiro profeta: se as suas profecias se cumprem ou não. O poder e o cumprimento da palavra profética é um tema freqüente em Reis (*e.g.*, 1Rs 13.1-2,5,21,26,32; 15.29; 2Rs 1.17; 7.1; 9.26,36; 10.17). Para um público que havia testemunhado o que parecia ser o fracasso das promessas de Deus, o escritor estava interessado em reassegurar que a palavra do Senhor permanecia poderosa e verdadeira. No que diz respeito a essa questão, o próprio exílio não demonstrara que Deus não mantivera a sua palavra, mas que ele havia feito o que advertira a nação que faria. Ele enviou contra os israelitas os exércitos de Babilônia, Arã, Moabe e Amon, "enviou-os contra Judá para o destruir, segundo a palavra que o Senhor falara pelos profetas, seus servos" (2Rs 24.2). Em vez de enfraquecer a confiança nas promessas de Deus, o exílio deveria restabelecer essa confiança. Deus sempre esteve agindo na história de Israel para confirmar a sua palavra e suas promessas, e isso não foi menos verdadeiro nos eventos que levaram à destruição de Jerusalém.

O cumprimento das maldições devido à quebra da aliança (Dt 28)

Moisés foi o profeta modelo e o fundador da instituição profética em Israel (Dt 18.15,18). Se as palavras dos profetas se cumpriam, quanto mais as de Moisés! Perto do final de Deuteronômio, há um capítulo que classifica as bênçãos que acompanhariam a vida de Israel se a nação mantivesse a aliança com Deus (28.1-14) e as maldições que viriam como conseqüência da desobediência (28.15-68). Parece que o escritor

da história deuteronômica procurou de forma deliberada mostrar a realização histórica dessas maldições na vida da nação: doença (28.21-22: 2Sm 24), seca (Dt 28.23,24: 1Rs 17-18), canibalismo (Dt 28.53-57: 2Rs 6.24-30) e, talvez a mais importante, o exílio e a derrota (Dt 28.36,37,49-52: 2Rs 17.24-32; 25.18-24). Josias estava preocupado com o cumprimento de todas as maldições escritas no livro da lei, mas Hulda lhe garantiu que elas não ocorreriam durante seu reinado e, sim, depois de sua morte (2Rs 22.11-20). O Exílio não deveria ser uma surpresa para Israel: o escritor de Reis lembrava aos seus leitores que Moisés havia previsto há muito tempo que isso ocorreria caso a nação quebrasse sua aliança com Deus.

Outros exemplos

A influência de Deuteronômio em Reis é difusa e aparece em muitos outros pontos. Por exemplo, um texto em Deuteronômio é citado em conexão com os eventos do reinado de Amazias (Dt 24.16: 2Rs 14.6). As leis relativas à Páscoa, em Êxodo 12.1-30, consideram-na como uma celebração centrada na família; em Deuteronômio 16.1-7, porém, é uma festa de peregrinação, celebrada no santuário central. Quando Reis descreve a celebração da Páscoa, é em termos das prescrições de Deuteronômio (2Rs 23.21-23).

Também é importante lembrar como o livro termina. Num livro que enfatiza sobremaneira o poder da lei de Deus sobre a história e o seu cumprimento — tanto das ameaças quanto das promessas que ele fez através profetas —, como fica a promessa de Deus a Davi? O escritor de Reis deseja que seus leitores saibam que essa promessa também não falhou. Ainda que o influxo da graça divina, que acompanhara a linhagem davídica, parecesse agora estar por um fio, Deus não esqueceria, mesmo no exílio, os descendentes de Davi (2Rs 25.27-30). O Deus que havia conduzido os babilônios contra Jerusalém também poderia fazê-los mostrar generosidade a um filho de Davi. Deus não esquecera de sua promessa, ainda que numa terra distante e em circunstâncias difíceis. O livro termina no exílio, mas com uma mensagem implícita de esperança — a de que Deus continuaria se lembrando das promessas feitas a Davi.

EM DIREÇÃO AO NOVO TESTAMENTO

Em um livro tão extenso quanto o de Reis e que toca em tantos temas e motivos da história redentora, este espaço não nos permite uma descrição exaustiva de como os autores bíblicos posteriores no Novo Testamento refletiram e desenvolveram os temas de interesse do livro. Precisamos nos contentar com alguns exemplos.

O escritor de Reis estava interessado em demonstrar a realidade histórica da fidelidade de Deus às suas promessas a Davi. Ele fez o registro de uma dinastia ininterrupta, mantida em Judá por quase três séculos e meio. O livro conclui com esta nota de esperança: até mesmo no exílio e sob dominação estrangeira, a graça divina ainda acompanharia os descendentes de Davi. O Novo Testamento mostra que a mesma esperança permaneceu viva em Israel durante os tempos do governo

romano. Os escritores do Evangelho estavam interessados em provar a ascendência davídica de Jesus e a legitimidade de sua reivindicação ao título de "filho de Davi", herdeiro do reino que Deus ergueria em cumprimento às promessas feitas a Davi (Mt 1.1,6,17,20; 9.27; 12.23; 15.22; 20.31; 21.9,15; Mc 10.47-48; 11.10; Lc 1.27,32,69; 2.4; 3.31; 18.39; Jo 7.42).

É notável que o próprio Antigo Testamento termine relembrando Elias e proclamando a sua volta (Ml 4.56). Os escritores do Novo Testamento também fizeram um extenso uso das narrativas de Elias e Eliseu. Mateus fornece um bom exemplo de como os autores neotestamentários desenvolveram esses materiais.

O primeiro evangelista traça paralelos literários entre as vidas de Elias e Eliseu e as de João Batista e Jesus. Ele apresenta João como o cumprimento da profecia de Malaquias de que Elias voltaria (Ml 4.5) e caracteriza Jesus como o novo Eliseu. É provável que os judeus do tempo de Jesus esperassem que Elias ressurgisse literal e fisicamente da sepultura e, portanto, quando João Batista foi questionado se era Elias, ele respondeu: "não sou" (Jo 1.21). Ao menos no início de seu ministério, João Batista parece não estar consciente de que cumpria o papel do esperado Elias. Por outro lado, Jesus descreveu João como "o Elias que estava para vir" (Mt 11.14; 17.12), e Mateus segue esse caminho para provar como aconteceu.

1. Elias era conhecido pelo modo peculiar de se vestir. Quando Acazias enviou mensageiros para consultar Baal-Zebube, deus de Ecrom, os emissários se depararam no caminho com uma figura misteriosa que os mandou de volta ao rei. Quando o rei lhes perguntou: "Qual era a aparência do homem que vos veio ao encontro?", os mensageiros responderam: "Era homem vestido de pelos, com os lombos cingidos de um cinto de couro" (2Rs 1.7, 8). A partir dessa mínima descrição, o rei soube imediatamente que seus enviados haviam se encontrado com Elias. Quando João Batista começou sua pregação, Mateus o apresentou dizendo: "Usava João vestes de pelos de camelo e um cinto de couro" (Mt 3.4). Essa singularidade indumentária evocava a memória de Elias.

2. Ao longo de suas vidas, Elias e João Batista enfrentaram um poder político hostil. Em particular, o principal antagonista de ambos foi uma mulher que atentou contra suas vidas. Para Elias, fora Jezabel (1Rs 19.2, 10, 14), enquanto para João, foi Herodias (Mt 14.3-12).

3. Elias e João Batista ungiram seus sucessores no rio Jordão. Eliseu acompanhou Elias ao Jordão e pediu-lhe que uma porção dobrada do espírito de Elias também repousasse sobre si (2Rs 2.9-14). Quando João batizou Jesus no Jordão, ele viu os céus se abrindo e o Espírito de Deus descendo sobre o Filho de Deus (Mt 3.13-17). Elias foi o precursor de Eliseu, da mesma forma que João Batista o foi para Jesus. Lucas também trabalha esse tema: quando o nascimento de João Batista foi predito a seu pai, Zacarias, o anjo Gabriel disse que João viria "adiante do Senhor no espírito e poder de Elias" e que João cumpriria a missão atribuída a Elias por Malaquias: "Para converter o coração dos pais aos filhos" (Lc 1.17; Ml 4.6).

4. Talvez não exista nenhuma outra parte do Antigo Testamento tão farta em milagres quanto a narrativa de Eliseu. Após conceder a porção dobrada de espírito

pedida pelo profeta, Deus demonstrou sua aprovação a Eliseu e testificou a mensagem por ele proclamada através dos milagres que acompanharam o seu ministério. Do mesmo modo se deu a multiplicação de milagres quando Deus testificou o ministério do seu próprio Filho (Hb 2.3,4). Supunha-se que o aparecimento de Elias inauguraria "aquele grande e terrível dia do Senhor", o dia em que Deus julgaria o mal, enquanto protegeria e preservaria o seu povo. Durante sua prisão, João Batista ouviu que Jesus estava ensinando e pregando na Galiléia. Por isso, João enviou mensageiros para que perguntassem a Jesus: "És tu aquele que estava para vir ou havemos de esperar outro?". Mateus relata que Jesus disse aos discípulos de João: "Ide e anunciai a João o que estais ouvindo e vendo: os cegos vêem, os coxos andam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem, os mortos são ressuscitados, e aos pobres está sendo pregado o evangelho" (Mt 11.4,5). Essa é em grande parte a lista dos milagres de Eliseu: ele restabeleceu visão a um cego (2Rs 6.18-20), curou a lepra (2Rs 5), trouxe um morto à vida (4.32-37; 8.4-5; 13.21) e trouxe boas-novas ao destituído (1—7; 7.1-2; 8.6). Tal lista de milagres de Eliseu se confunde com a do Servo prometido do Senhor (Is 61.1-3). Jesus, com efeito, estava revelando a João: "O sucessor de Elias chegou. Eu sou aquele que você está procurando".

Mateus traçou esses paralelos entre Elias e João, Eliseu e Jesus. Ao fazer isso, ele forneceu uma dentre as diversas chaves interpretativas com as quais os cristãos podem ler essa passagem do Antigo Testamento. Outros escritores do Evangelho usaram a narrativa Elias-Eliseu de formas igualmente criativas e úteis.

Por exemplo, o próprio livro de Reis apresenta vários paralelos entre Elias e Moisés. Moisés também havia experimentado o poder de Deus numa montanha, tão somente para encontrar a idolatria em andamento quando desceu (Êx 32; 1Rs 18). Através de Moisés, Deus proveu alimento e água para Israel durante os quarenta anos no deserto (Êx 17, Nm 11 e 20), do mesmo modo que proporcionou a Elias comida e bebida que o sustentaram durante quarenta dias (1Rs 19.8). Moisés encontrou Deus no Sinai, e agora o Senhor conduz o profeta ao mesmo lugar (1Rs 19). Ali, do mesmo modo que Moisés, Elias experimentou a presença de Deus no vento, no terremoto e no fogo (cf. Êx 19.16-19). A caverna onde Elias se refugiou (1Rs 19.9) nos lembra da fenda na penha em que Moisés havia se escondido (Êx 33.22). Naquele monte, Deus "passou" por ambos (v. 19, 22; 1Rs 19.11), que precisaram evitar olhar para Deus (Êx 33.22; 34.33; 1Rs 19.13). Eles foram ordenados a voltar às suas tarefas, com seus comissionamentos divinos renovados (Êx 33.12; 1Rs 19.15,16). Tanto Moisés quanto Elias reclamaram que estavam fartos de tudo e pediram a Deus que tomasse as suas vidas (Nm 11.15; 1Rs 19.4; cf. Êx 32.32), e Deus designou outros profetas para auxiliá-los (Nm 11.16,17,25; 1Rs 19.16,17).

Moisés e Elias ainda veriam a glória de Deus e ouviriam a sua voz num outro tempo e num outro monte (Mt 17.1—13). Ali, o brilho da divindade envolveu Jesus, Filho de Deus, "sendo ele o resplendor da glória e a expressão exata do seu Ser" (Hb 1.3). Como Elias, Jesus havia passado quarenta dias no deserto (Mt 4.2), mas ao contrário do profeta, ele não sucumbiu ao desespero.

Os autores bíblicos também unem Elias e Moisés nas referências ao Dia do Senhor (Ml 4.4,5), ao Monte da Transfiguração (Mt 17.3-4; Mc 9.4-5; Lc 9.30-33) e ao Apocalipse (Ap 11.3-6). Moisés representava a lei, e Elias, os profetas; com Jesus, chegara aquele que era maior do que Moisés e Elias, e sobre quem toda a lei e os profetas falaram (Lc 24.27).

Crônicas

No cânon hebraico, os dois livros de Crônicas são considerados um e estão situados no final dos Escritos, compondo, portanto, a última obra da Bíblia hebraica. A sua divisão em duas partes e a colocação após os livros de Reis na Bíblia cristã deve-se à influência da LXX. O nome hebraico de Crônicas é "os atos dos dias" (*dibrê yāmîm*), mesma fórmula usada com freqüência na Bíblia para designar o que parece ser as histórias oficiais citadas pelos historiadores bíblicos (*e.g.*, 1Rs 14.19; 15.31; 16.5,14,20,27). Crônicas é um dos dois livros da Bíblia que procura abranger toda a história humana desde a criação até a época de seu autor. Tanto Crônicas quanto Mateus recorrem às genealogias para alcançar esse objetivo. Na introdução feita a sua tradução de Samuel e Reis, Jerônimo disse que os livros continham "a crônica de toda a história sagrada", o costume de chamar esses livros de "crônicas" deriva dessa declaração.

Na LXX, Crônicas foi chamado de "as coisas omitidas, deixadas para considerações futuras" (*Paralipômenos*). Esse título era sintomático. Crônicas esteve por muito tempo entre os livros mais negligenciados da Bíblia hebraica por uma série de razões: (1) ele já era na Antiguidade relegado a simples suplemento às informações de Samuel e Reis. (2) Os leitores modernos também acharam difícil passar pelos primeiros nove capítulos, os quais um escritor denominou de "sonífero bíblico", as genealogias das tribos. (3) Uma vez que os livros estão entre os mais recentes do Antigo Testamento, e o autor-compilador viveu numa época um pouco afastada dos eventos narrados, os estudiosos críticos têm demonstrado algum ceticismo sobre o seu valor histórico.

Em décadas recentes, tem havido um interesse renovado por esses livros. Crônicas possui um programa literário e uma agenda teológica fascinantes por si só.

CONTEXTO HISTÓRICO

O autor-compilador de Crônicas preferiu não se identificar; assim somos levados a fazer inferências sobre ele a partir do que escreveu. Certamente viveu no período pós-exílico, visto que fala do decreto de Ciro (2Cr 36.22-23). Duas outras passagens ajudam a estabelecer uma data ainda mais recente em que ele poderia ter iniciado a redação. Embora haja algumas dificuldades em torno da passagem, a genealogia da família real davídica após o retorno se estende ao menos até duas gerações depois de Zorobabel, que ainda estava vivo nos últimos vinte e cinco anos do séc. VI (1Cr 3.17-24). Em 1Crônicas 29.7, parte das doações para a construção do templo é informada em *dáricos*. O dárico é uma moeda persa assim denominada depois de Dario, que não foi cunhada antes de 515 a.C. e deve ter levado muito tempo para que alcançasse ampla circulação como padrão monetário também em Judá. Essas duas passagens

sugerem, portanto, que o Cronista não iniciara sua redação antes da metade do séc. V. É muito difícil estabelecer a data limite em que o livro teria sido escrito, no entanto é improvável que o autor o tenha redigido após o início do séc. IV. Mesmo que nem todos possam concordar com esta avaliação, parece ser mais natural que o livro seja produto de um único autor; contudo, há ainda a possibilidade de uma pequena redação ou elaboração adicional de um revisor posterior.

Embora o livro mostre de fato a marca do vocabulário e a perspectiva teológica de um único autor, o Cronista apresenta aos seus leitores uma ampla variedade de fontes: sabemos que ele freqüentemente citava Samuel—Reis em detalhes, além de recorrer a vários outros livros bíblicos. Os estudiosos não estão de acordo sobre o quanto há de sua contribuição individual em comparação com o que ele simplesmente citou de outras fontes ou a parte do seu próprio trabalho que foi complementada por revisores posteriores. Crônicas mostra tanto interesse pelo templo e, em especial, por seus servidores levíticos (1Cr 6; 9.2-34; 15.2-27; 23.2-6, 26-32; 24.30-31; 26.17-20; 28.13-21; 2Cr 5.4-12; 11.13-16; 13.9-10; 17.8; 19.8-11; 20.14, 19; 23.2-8, 18; 24.5-6, 11; 29.4-34; 30.15-27; 31.2-19; 34.9-13,20; 35.3-18), que muitos têm sugerido ser o autor um levita, possivelmente um músico levita.

Desde a metade do séc. XIX, existe um forte consenso acadêmico de que Crônicas e Esdras—Neemias eram na sua origem uma única obra. Haveria quatro motivos principais para associar Crônicas a Esdras—Neemias: (1) Crônicas termina com o decreto de Ciro e Esdras começa nesse ponto (2Cr 36.23; Ed 1.1-4); essa sobreposição foi considerada, em geral, como evidência de que as duas histórias eram originalmente unidas e que o texto do decreto de Ciro foi repetido para mostrar tal conexão numa época em que os livros foram separados para se ajustar aos limites de diferentes rolos de pergaminho. (2) O livro apócrifo *1Esdras* cita desde 2Crônicas 35 até uma considerável parte de Esdras—Neemias; o fato de esse livro unir Crônicas e Esdras—Neemias é entendido como evidência da situação original antes da divisão dos livros. (3) Crônicas e Esdras—Neemias compartilham diversas características de vocabulário e sintaxe. (4) Os livros apresentam uma ideologia e teologia comuns, especialmente suas preocupações com o culto e o uso de extensas listas.

Porém, sob um exame mais cuidadoso, esses argumentos não se sustentam. (1) A sobreposição derivada da repetição do decreto de Ciro poderia também representar um esforço para unir as duas obras que estavam separadas na origem. (2) Os estudiosos não concordam que 1Esdras represente a condição Crônicas—Esdras—Neemias antes de se tornarem mais desenvolvidos e divididos na Bíblia hebraica: muitos consideram que 1Esdras representa um desenvolvimento secundário em vez de ser evidência da unidade de Crônicas e Esdras—Neemias. (3) Não é suficiente mostrar simplesmente que Crônicas e Esdras—Neemias compartilham muitas características lingüísticas. Os atributos compartilhados podem mostrar apenas o substrato lingüístico comum dos judeus do séc. IV a.C. que viviam em Judá. Japhet (*VT* 18 [1968]: 330-71) afirma que existem muitas diferenças entre Crônicas e Esdras—Neemias em termos de escolhas distintivas de vocabulário e sintaxe para itens que, de outro modo, seriam normalmente considerados sinônimos. (4) Também se notam algumas importantes diferenças de perspectiva entre Crônicas e Esdras—Neemias. Por exemplo, o

sábado semanal que é tão importante em Esdras—Neemias (Ne 9.14; 10.31; 13.15-22) não desempenha nenhum papel em Crônicas. Por outro lado, o Cronista demonstra grande interesse pelos profetas e relata muitos exemplos de suas pregações, ao passo que Esdras—Neemias não mostra o mesmo interesse. A sucessão davídica, um tema importante em Crônicas, virtualmente não tem qualquer valor em Esdras—Neemias. Enquanto Esdras-Neemias apresenta certa hostilidade àqueles que ocuparam as regiões do ex-reino do norte de Israel (Ed 4—6; Ne 2.19-20; 4.1-15; 6.1-14; 13.4-29), o Cronista está muito interessado em garantir a participação desses povos na vida da nação (1Cr 11.1-3; 12.23-40; 2Cr 19:4; 30.1-2; 34.6-7). "Todo o Israel" atuando em conjunto como num concerto é um tema proeminente em Crônicas (v. abaixo "As genealogias"). O Cronista não relata os pecados de Salomão com relação às suas muitas esposas, mas, em Neemias 13.26, o rei é citado como um mal exemplo do casamento misto. Nos estudos das últimas décadas, os ventos têm soprado contra o tratamento de Crônicas e Esdras—Neemias como uma unidade: Williamson, Japhet e Braun são vozes que se destacam no esforço de cortar essa relação. A ideologia e a teologia de Crônicas surgem num espectro diferente quando estudadas em si mesmas, em vez de como uma parte de Esdras—Neemias.

O Cronista faz uso de uma ampla gama de fontes, tanto bíblicas quanto extrabíblicas. Ele cita em detalhes Samuel e Reis, e utiliza material de vários outros livros bíblicos. A forma como o Cronista se refere a esses outros livros é de vez em quando divergente do texto massorético, especialmente no caso de Samuel, onde o Cronista parece ter usado um texto semelhante ao empregado pelos tradutores e revisores da LXX (Lemke, HTR 58 [1965]: 345-63). Enquanto em Reis as fontes às quais o escritor remete seu leitor parecem ser principalmente registros públicos ou históricos (*e.g.*, "o livro dos anais dos reis de Judá" ou "o livro dos anais dos reis de Israel"), o Cronista por sua vez indica aos seus leitores, em grande parte, uma variedade de escritos proféticos (*e.g.*, "registrados por Samuel, o vidente, nas crônicas do profeta Natã e nas crônicas de Gade, o vidente" [1Cr 29.29]; "Livro da História de Semaías, o profeta, e no de Ido, o vidente, no registro das genealogias" [2Cr 12.15], além do "Livro da História do Profeta Ido" [13.22]). Duas passagens sugerem que tais obras não eram independentes, mas se encontravam integradas num corpo maior (20.34; 32.32), e o Cronista pode ter citado essa outra fonte sob o nome de um profeta que serviu durante aquele reinado. Uma vez que as referências das fontes do Cronista (com exceção de Josias, 2Cr 35.27) sempre ocorrem na mesma posição que a citação das fontes da narrativa paralela em Samuel—Reis, alguns consideram que o Cronista estaria chamando a atenção de seus leitores para o próprio Samuel—Reis.

ESTRUTURA LITERÁRIA E MENSAGEM TEOLÓGICA

Os historiadores bíblicos não estavam apenas escrevendo uma narrativa de sua história nacional, como de fato resultou, mas eles também escreviam para refletir as questões teológicas ao público da sua época. Existe uma interação considerável entre as necessidades da geração do autor e a sua seleção e apresentação de dados. O autor de Reis viveu durante o Exílio, ou bem no início do período pós-exílico. Seus leitores

haviam recentemente experimentado a destruição de Jerusalém e o fim da sucessão davídica. Para eles, as questões teológicas urgentes que precisavam ser tratadas para a sobrevivência da fé eram: "Deus falhou?", "como isto pode ter acontecido conosco?" e "o Marduque da Babilônia é realmente mais poderoso do que Javé?". O escritor de Reis se dispôs a tratar dessas questões mostrando que Deus não falhou, antes cumpriu as advertências que fizera à nação, trazendo sobre ela as conseqüências por haver falhado na obediência à aliança. O exílio confirma o poder de Javé, em vez de suscitar dúvidas sobre ele.

O Cronista viveu num período posterior ao do escritor de Reis. As necessidades de seu público eram diferentes. A comunidade da restauração não estava mais perguntando "como isto podia ter acontecido?", mas sim questionando a sua relação com o passado: "No julgamento do exílio, teria Deus revogado sua aliança com Israel?", "somos ainda o povo de Deus?", "Deus ainda está interessado em nós?", "o que as promessas feitas por Deus a Israel, Jerusalém e Davi, antes do Exílio, tem a ver conosco que vivemos depois?". Por isso, o Cronista prepara uma outra história da nação, uma que trata de um conjunto de questões diferentes daquelas que influenciaram Reis.

Crônicas divide-se, naturalmente, em três grandes seções: as genealogias (1Cr 1—9), a monarquia unificada sob Davi e Salomão (1Cr 10—2Cr 9) e o reino pós-cisma (2Cr 10—36). Em cada uma dessas partes, o Cronista varia a sua técnica composicional; embora exista, com certeza, uma verdade teológica única para o livro, as unidades maiores também refletem as diferentes ênfases teológicas.

As genealogias (1Cr 1—9)

Os leitores ocidentais de hoje são muito freqüentemente desencorajados a estudar ou até mesmo ler Crônicas devido ao que consideramos seu começo bastante desfavorável: o Cronista e seu público teriam se voltado para os nove capítulos de genealogias com olhos bastante diferentes. Para uma geração que questionava a sua relação com o Israel do passado, as genealogias tratavam diretamente da questão da continuidade entre a comunidade da restauração e o antigo Israel. Usando as genealogias, o Cronista reata sua própria geração a Adão (1Cr 1.1); para os que desejavam saber se "Deus ainda está interessado em nós?", o Cronista responde "sim, ele sempre esteve!". As genealogias falam da continuidade de Israel e de sua eleição como o povo de Deus.

Um dos temas mais notáveis em Crônicas é a preocupação do escritor com "todo o Israel" (*e.g.*, 1Cr 9.1; 11.1,10; 12.38; 14.8; 15.3,28; 18.14; 2Cr 1.2; 7.8; 9.30; 10.3,16; 12.1; 13.4,15; 18.16; 24.5). No momento em que as tribos do norte haviam passado muito tempo no exílio, o Cronista fornece uma lista genealógica para todas as tribos (menos de Zebulom e Dã); ao fazer tal lista, o Cronista está (1) expressando sua consciência de que a continuidade incluía o maior número de pessoas, (2) mostrando sua preocupação com a inclusão das tribos do norte, em vez de as excluir, (3) sugerindo que ele não considerava o cisma nem permanente nem desejável e (4) possivelmente dando alguma expressão a uma esperança escatológica de um reflorescimento da nação em sua mais ampla extensão.

As genealogias ainda possuíam certas funções muito práticas para a comunidade da restauração. Elas não apenas tratavam da questão de continuidade do passado, mas também do problema da legitimidade e legalidade do presente. Quem era elegível para a realeza ou para o sacerdócio (Ne 7.61-65)? Questões de *status* social, obrigação militar, distribuição de terra e direitos hereditários também eram resolvidas em parte através das genealogias.

Embora as antigas genealogias possam ser de alguma forma um "impedimento" para os leitores modernos, as das tribos individuais, em especial, contêm muitas características interessantes que compensam o esforço investido em seu estudo.

A monarquia unificada (1Cr 10—2Cr 9)

Ao comparar a narrativa sobre Davi e Salomão feita pelo Cronista com a encontrada em Samuel—Reis, talvez a diferença mais notável seja o material que o Cronista preferiu omitir. Com exceção da narrativa do censo de Davi (1Cr 21; cf. 2Sm 24), o Cronista não registrou os incidentes que pudessem de algum modo macular a imagem de Davi ou Salomão. Não foi mencionado o reino rival nas mãos de um descendente de Saul durante os sete anos de Davi em Hebrom, ou as negociações de Davi para dominar as tribos do norte. O autor omite qualquer relato sobre as rebeliões de Absalão e Adonias e as ações de Amnom e Simei; não faz nenhuma referência aos pecados de Davi com relação a Bate-Seba e Urias. O Cronista apaga a narrativa de Salomão se vingando dos inimigos de Davi (1Rs 2) e não informa os pecados de Salomão, os quais, de acordo com Reis, foram no final das contas a razão para a divisão do reino (1Rs 11). Até mesmo a culpa pelo cisma é transferida de Salomão para Jeroboão (2Cr 13.6-7).

Em Crônicas, Davi e Salomão são retratados como gloriosos, obedientes, figuras completamente vitoriosas, que não apenas desfrutam a bênção divina, mas também o apoio de toda a nação. Em vez de um Davi velho e acamado, que só consegue salvar o reino para Salomão no último minuto graças à prontidão de Bate-Seba e Natã (1Rs 1), o Cronista mostra uma tranqüila transição de poder sem uma rusga de divergência. O próprio Davi anuncia em público a escolha de Salomão como seu sucessor, um anúncio recebido com total entusiasmo e aceitação por parte do povo (1Cr 28.1—29.25), inclusive dos outros filhos de Davi, dos oficiais do exército e daqueles que haviam apoiado a tentativa de golpe de Adonias (1Cr 29.24; cf. 1Rs 1.7-10). Enquanto, em Reis, os pecados de Salomão são uma das razões para o cisma e o rei é comparado com seu pai, Davi (1Rs 11; cf. 11.11-13, 32-36), em Crônicas, Roboão é louvado porque "andou no caminho de Davi e Salomão" (2Cr 11.17).

Tal idealização dos reinados de Davi e Salomão poderia ser considerada como um tipo de glorificação dos "bons velhos tempos". Porém, quando somada à ênfase do Cronista sobre a promessa de uma dinastia duradoura feita por Deus a Davi (1Cr 17.11-14; 2Cr 13.5,8; 21.7; 23.3), verifica-se que o tratamento dado a Davi e Salomão reflete uma "historiografia messiânica". Davi e Salomão, em Crônicas, não são apenas aqueles Davi e Salomão que foram, mas os reis da esperança escatológica do Cronista. Numa época em que Israel era dominado pelos persas, o escritor ainda

tinha esperanças numa restauração do governo davídico e, desse modo, descreveu o glorioso reinado de Davi e Salomão, ocorrido no passado, conforme a sua esperança para o futuro.

Outra característica da narrativa do Cronista a respeito de Davi e Salomão é que os seus reinados são apresentados principalmente em termos de seu envolvimento na construção do templo. Tão logo o santuário foi inaugurado, Davi se preocupou em transferir imediatamente a arca para Jerusalém (1Cr 13—16). O Cronista acrescenta uma extensa parte referente às preparações de Davi para o trabalho que deixaria a Salomão (c. 22—27); até mesmo as cerimônias públicas em torno da transferência do poder real tratava primeiramente da construção do templo (c. 28—29). Se em Reis a sabedoria de Salomão é uma sabedoria para governar (1Rs 3.7-15; cf. 3.16—4.34), em Crônicas, ela é uma sabedoria para construir (cf. 2Cr 2.12 e seu paralelo em 1Rs 5.7). Salomão recebe a sabedoria no altar construído por Bezalel (2Cr 1.5), o mesmo que havia construído o tabernáculo antes.

Outra das técnicas de composição mais características do Cronista poderia ser descrita como "historiografia recapitulativa". O Cronista parece apreciar a eleição de um antigo incidente da história de Israel, ou de um dos seus próprios escritos, e usá-lo como paradigma ou modelo para descrever uma situação subseqüente. O Cronista considera a relação entre Moisés e Josué como um modelo para a sua apresentação da sucessão de Davi e Salomão (Williamson, *VT 26* [1976]: 351-61). Ele também apresenta Salomão e o artesão de Tiro, Hirão-abi, como um segundo Bezalel e Aoliabe. Bezalel é mencionado em apenas dois livros da Bíblia: Crônicas e Êxodo. Da mesma maneira que Bezalel foi dotado com o espírito de sabedoria para construir o tabernáculo, assim também Salomão foi dotado com o mesmo espírito no altar construído pelo primeiro (1Cr 2.20; 2Cr 1.5; cf. Êx 35.30-31). Tanto Bezalel quanto Salomão eram da tribo de Judá (Êx 35.30).

O Cronista modifica a narrativa registrada em Reis para traçar um paralelo entre Hirão-abi e Aoliabe de quatro maneiras: (1) *Tempo de chegada*. Na narrativa em Reis, Hirão surge quando a construção do templo em si já estava completa (1Rs 7.13); o Cronista o coloca em cena desde o início, do mesmo modo que Aoliabe é associado a Bezalel desde o início (2Cr 2.7,13). (2) *Lista de habilidades*. Em Reis, Hirão é um especialista em bronze (1Rs 7.14) e parece fazer uma grande quantidade de peças em bronze (v. 15-47). Em Crônicas, a lista de habilidades de Hirão-abi é muito mais extensa, quase idêntica à lista de habilidades de Bezalel e Aoliabe (2Cr 2.7,14; cf. Êx 35.31—36.1). (3) *Nome*. Em Reis, o artesão de Tiro é chamado Hurão ou Hirão, mas em Crônicas o nome dele é determinado como Hirão-Abi. Esse elemento adicional, ao fim de seu nome, proporciona a sua denominação a mesma terminação do nome de Aoliabe. (4) *Ascendência*. Onde Reis relata que Hirão era o filho de uma viúva de Naftali (1Rs 7.14), o Cronista identifica como sua mãe uma viúva de Dã, o que dá a Hirão-abi a mesma ascendência de Aoliabe (2Cr 2.14; cf. Êx 35.34). Embora todas essas diferenças possam ser muito facilmente reconciliadas, é importante observar o que o Cronista estava pretendendo: ao traçar paralelos entre a construção do tabernáculo e a construção do templo de Salomão, ele intensifica o *continuum* entre o Israel das antigas gerações e aquelas que testemunharam a constru-

ção do segundo templo. Exemplos semelhantes de narrativas padronizadas podem ser encontrados quando o Cronista fala dos últimos quatro reis de Judá: ele eleva Ezequias a um segundo Salomão, traça paralelos entre os eventos nos períodos de Abias e Acaz (2Cr 13,28), e modela Josafá a partir de seu pai, Asa.

O reino pós-cisma (2Cr 10—36)

Uma das principais preocupações de Reis é mostrar a história das más ações que conduziram ao Exílio, por exemplo, "Porquanto fizeram o que era mau perante mim e me provocaram à ira, desde o dia em que seus pais saíram do Egito até ao dia de hoje" (2Rs 21.15). Os próprios exilados não estavam completamente de acordo com essa explicação e reclamavam que estavam sendo punidos por pecados que não haviam cometido: "Os pais comeram uvas verdes, e os dentes dos filhos é que se embotaram" (Jr 31.29; Ez 18.2). Quando o Cronista reconta a história de Judá, ele está preocupado em mostrar que o castigo pelo pecado nem sempre é postergado para gerações futuras, mas, antes, cada geração experimentará a bênção ou o julgamento de acordo com as suas próprias ações. Essa característica do Cronista é em geral conhecida como a "teologia da retribuição imediata". Embora não seja, de forma alguma, limitada à narrativa dos reis do pós-cisma, ela é usada com mais freqüência nessa parte.

Em várias passagens exclusivas de Crônicas (*i.e.*, não encontradas em textos semelhantes de Samuel—Reis), o autor trata especificamente do tema da imediata resposta divina aos eventos ocorridos (1Cr 28.8-9; 2Cr 12.5; 15.2; 20.20). Embora não seja a primeira formulação deste tipo, 2Crônicas 7.14 (o versículo mais conhecido de Crônicas) é uma declaração programática de grande importância. A oração de Salomão à consagração do templo e a resposta de Deus a ela (2Cr 6.1—7.22) estabelecem um tipo de "acordo" para a futura história da nação. A resposta divina à oração de Salomão é extraída quase que literalmente de sua correspondente em 1Rs 9.1-9, com exceção do que o Cronista acrescentou em 2Crônicas 7.13-15. Nesse momento, o escritor passa a usar um vocabulário que ocorrerá cada vez com mais freqüência à medida que ele procurar demonstrar a validade da sua teologia da retribuição imediata. "Buscar a Deus" (*drš*, *bqš*) se torna a pedra de toque para a prosperidade ou aflição (1Cr 10.13,14; 22.19; 28.9; 2Cr 11.16; 12.14; 14.4,7; 15.2,4,12,13,15; 16.12; 17.4; 18.4; 19.3; 20.4; 22.9; 25.20; 26.5; 30.19; 31.21; 33.12; 34.3); do mesmo modo, "humilhar-se" (*kn'*) ou falhar em fazê-lo determina a resposta divina (2Cr 12.6,7,12; 28.19; 30.11; 33.12,19,23; 34.27; 36.12). Orar (1Cr 4.10; 5.20; 21.26; 2Cr 13.12-15; 14.11; 18.31; 20.9; 30.18,27; 32.20,24; 33.13,18,19) e "voltar" (2Cr 15.4; 30.6,9; 36.13) ocorrem em momentos críticos na narrativa.

Não somente esses termos, mas também os seus antônimos são veículos comuns para as convicções do Cronista. As respostas contrárias a buscar Deus e se humilhar são introduzidas pelo uso de "deixar e abandonar" (*'zb*: 1Cr 28.9,20; 2Cr 7.19,22; 12:1,5; 13.10,11; 15.2; 21.10; 24.18,20,24; 28.6; 29.6; 34.25) ou "ser infiel, transgredir" (*m'l:* 1Cr 2.7; 5.25; 10.13; 2Cr 12.2; 26.16,18; 28.19,22; 29.6; 30.7; 36.14).

Quando se compara a narrativa sobre um determinado rei de Judá em Reis com a de Crônicas, a maioria das diferenças está relacionada à teologia da retribuição

imediata defendida pelo Cronista. A maior parte do material exclusivo de Crônicas fornece uma razão teológica para os eventos narrados ou mostra como Deus realmente abençoa ou julga cada geração em termos de sua própria resposta às ordens divinas. O Cronista usa um conjunto de motivos razoavelmente estável para demonstrar a desaprovação ou aprovação divina. Os atos de devoção e obediência são recompensados com o sucesso e a prosperidade (1Cr 22.11,13; 29.23; 2Cr 14.7; 26.5; 31.21; 32.27-30 — comparar 13.12), programas de construção (2Cr 11.5; 14.6-7; 16.6; 17.12; 24.13; 26.2,6,9-10; 27.3,4; 32.3-5,29,30; 33.14; 34.10-13 — comparar 16.5), vitória na guerra (13.13-18; 14.8-15; 20.2-30; 25.14; 26.11-15; 27.5-7; 32.20-22), progênie (1Cr 3.1-9,14.2-7; 25.5; 26.4-5; 2Cr 11.18-22; 13.21; 21.1-3), apoio popular (2Cr 11.13-17; 15.10-15; 17.5; 19.4-11; 20.27-30; 23.1-17; 30.1-26; 34.29-32; 35.24-25) e grandes exércitos (2Cr 11.1; 14.8; 17.12-19; 25.5; 26.10). De modo inverso, a desobediência e a infidelidade trazem a derrota militar (2Cr 12.1-9; 16.1-9; 21.8-11; 16-17; 24.23-24; 25.15-24; 28.4-8,16-25; 33.10; 35.20-24; 36.15-20), a inimizade do povo (2Cr 16.10; 21.19; 24.25-26; 25.27-28; 28.27; 33.24-25) e a doença (16.12; 21.16-20; 26.16-23 — comparar 32.24). Ao lado das ofensas de culto e do fracasso em buscar a Deus e em humilhar-se, as alianças estrangeiras significavam falta de confiança em Deus e sempre resultavam em julgamento (16.2-9; 19.1-3; 20.35-37; 22.3-9; 25.7-13; 28.16-21; 32.31). Em Crônicas, os reis pecaminosos não se ocupam de programas de construção, não possuem grande número de esposas e filhos, nenhuma grande riqueza e não comandam um grande exército; esses símbolos de bênção divina são reservados aos piedosos.

Em sua ênfase sobre a retribuição imediata, o Cronista está advertindo a comunidade da restauração contra qualquer complacência ou presunção de que o castigo possa ser adiado como ocorrera no passado. Para uma nação que está uma vez sofrendo a "servidão dos reinos da terra" (2Cr 12.8), a sobrevivência e a benção seriam encontradas pela busca a Deus e no ato de humilhar-se diante dele.

É uma lástima que Crônicas tenha sido em geral tão negligenciado na história da igreja. O Cronista era um hábil historiador e teólogo, cujo trabalho mereceria muito mais atenção. Os leitores cristãos descobrirão que os dois livros são instrutivos de várias maneiras. Num nível macrocósmico, as genealogias falam com eloqüência sobre o desejo dos crentes em ter seus próprios nomes registrados na lista do povo de Deus (Dn 12.1; Fp 4.3; Ap 3.5; 13.8). Eles perceberão nos gloriosos Davi e Salomão descritos em Crônicas uma antecipação da glória do maior Filho de Davi.

Esdras—Neemias

Embora os leitores modernos da Bíblia estejam acostumados a tratar os livros de Esdras e Neemias separadamente, a tradição antiga os considera como um só (v. a seguir). O título de cada livro se refere ao personagem principal do respectivo texto. Apesar de estes terem sido homens poderosos e importantes, o relato, em última análise, enfatiza de fato a comunidade como um todo.

Os livros registram os últimos eventos do período do Antigo Testamento, abrangendo desde a época imediata ao pós-exílio (o decreto de Ciro, 539 a.C.) até a obra de Neemias (final do séc. V a.C.). A tradição posterior assinala Esdras como a conclusão da era do Antigo Testamento e o descreve como aquele que completou o cânon.

Os livros descrevem um período de transição. Como indica T. C. Eskenazi, é um tempo em que a comunidade bane a liderança elitista do indivíduo, um tempo quando não apenas o templo, mas toda a cidade se torna território sagrado, e um tempo em que os documentos escritos substituem a autoridade dos discursos orais.

CONTEXTO HISTÓRICO

Autoria, composição e data

A tradição cita Esdras como o autor do livro (*Baba' Bathra* 15a), contudo, embora isso não seja impossível, faltam evidências internas concretas. Archer (*SOTI*, 419-20), uma exceção entre o consenso moderno, argumenta que, já que Esdras narra em primeira pessoa em Esdras 8—10, ele deve ter escrito toda a obra (incorporando a Memória de Neemias).

Na verdade, as questões de autoria, composição e data estão entrelaçadas e são bastante complexas. Comecemos, então, com a questão da composição do livro.

A unidade de Esdras—Neemias. Primeiro, devido à prática comum de imprimir os dois livros separadamente, precisamos examinar as evidências sobre sua unidade. As Bíblias hebraicas modernas e as traduções ocidentais imprimem os livros separados, ocultando a antiga unidade dos livros. De fato, somente durante a Idade Média os livros foram separados nas Bíblias hebraicas. Antes, eles eram impressos juntos e, quando os massoretas contaram o número de versículos do livro, fizeram-no com Esdras—Neemias juntos. Eles também identificaram Neemias 3.32 como o centro do livro.

Orígenes é a primeira autoridade erudita a diferenciar os dois livros, e a Vulgata de Jerônimo representa essa posição pela primeira vez numa edição da Bíblia (v. Howard, p. 275; Williamson 1985, p. xxi).

Desse modo, trataremos os livros de Esdras e Neemias como uma unidade literária na análise a seguir.

A conexão com Crônicas. Outra questão importante é a conexão entre Esdras—Neemias e Crônicas. Desde de L. Zunz, em 1832, até recentemente, muitos estudiosos têm acreditado que Esdras—Neemias foi escrito pelo Cronista. A chave mais óbvia para essa teoria é a sobreposição entre o final de Crônicas e o início de Esdras, mas os defensores dessa posição também apontam para as semelhanças lingüísticas e teológicas entre os dois livros. Além disso, eles também invocam o não-canônico 1Esdras que reconta a mesma história narrada no final de 2Crônicas e Esdras, sem apresentar qualquer ruptura entre os dois.

Os argumentos a favor e contra a união de Crônicas e Esdras—Neemias são complicados demais para serem aqui repetidos em detalhes. A respeito da posição a favor de uma estreita conexão entre os dois, consulte-se Ackroyd e a síntese feita por Eskenazi (1988, p. 14-32, e 1986), embora essa não seja a sua opinião. Porém, é justo dizer que Japhet, Williamson e outros chegaram a um novo consenso que separa Esdras—Neemias de Crônicas. Avaliando as evidências, concordamos que Esdras—Neemias é uma composição distinta e será tratada como tal daqui em diante.

Fontes. É óbvio que o redator-autor final de Esdras—Neemias se utilizou de fontes em sua composição. A alternância no livro entre o discurso em primeira e terceira pessoa é a principal indicação disso. Mais adiante, veremos que a troca da forma discursiva tem funções literárias significativas, mas por ora vamos nos concentrar no fenômeno como uma indicação das fontes. As duas formas não são mutuamente exclusivas. Howard (278-9) fornece uma lista útil das fontes primárias e secundárias encontradas no livro:

Fontes primárias
1. Uma revisão histórica (Esdras 1—6);
2. Memórias de Esdras (Ed 7—10 e Ne 8—10);
3. Memórias de Neemias (Ne 1—7 e 11—13).

Fontes secundárias
1. Listas (Ed 1.9-11; 2; 7; 8.1-14; Ne 3; 10.18-43; 11.3-36; 12.1-26);
2. Cartas (Esdras 1.2-4; 4.11-16; 4.17-22; 5.7-17; 6.2-5; 6.6-22; 7.12-26).

Williamson (1985) afirma veementemente que a composição dos livros de Esdras—Neemias ocorreu ao longo das seguintes linhas: (1) as fontes acima foram escritas na época dos eventos que relatam, (2) a Memória de Esdras e a Memória de Neemias foram, então, reunidas e, depois, (3) Esdras 1—6 foi adicionado como introdução a toda obra, havendo sido composto a partir de uma variedade de fontes a fim de indicar o que aconteceu na época desde o decreto de Ciro até o advento de Esdras e Neemias.

Data. Uma vez que não podemos identificar um autor específico, é impossível sermos precisos sobre a data. No entanto, um fator importante para auxiliar na determinação do período de tempo da composição final de um livro, mesmo aproximado, repousa na nossa habilidade em identificar as datas dos eventos narrados no livro. Embora haja discordância entre os estudiosos, apoiamos uma data tradicional para a missão de Esdras (458 a.C.), o que nos permite fixar uma data em torno da virada do século, por volta de 400 a.C. Porém, é possível que isso indique a época em que as Memórias de Esdras e Neemias foram reunidas, sendo também provável o lapso de um século (c. 300 a.C.) para que Esdras 1—6 fosse introduzido ao livro (v. Williamson, 1983 e 1985, p. xxxvi; Japhet, p. 1982, 88).

As datas das missões de Esdras e Neemias

Os eruditos estão de acordo sobre a data da missão de Neemias em Jerusalém (v. Klein, p. 370-2, para a informação a seguir). Em Neemias 1.1, lê-se: "No mês de quisleu, no ano vigésimo, estando eu na cidadela de Susã". Embora não seja mencionado o nome de nenhum rei, supõe-se que Neemias chegou em Jerusalém no vigésimo ano de Artaxerxes I (465-425 a.C.). Essa suposição é hoje confirmada por uma carta encontrada entre os papiros Elefantinos. A carta é datada de 408 a.C. (o décimo sétimo ano de Dario II) e foi enviada para Bagoas, que pode ter sucedido Neemias como governador de Yehud, e faz referência a Joanã, o sumo sacerdote (Ne 12.10, 22), a segunda pessoa a suceder Eliasibe, um contemporâneo de Neemias (Ne 3.1; 13.28). Ela também foi enviada aos filhos de Sambalate. Considerando que esses indivíduos representem a geração depois de Neemias, é razoável fixar a obra de Neemias durante o reinado de Artaxerxes I. Assim, a descrição da sua obra se inicia em 445 a.C. Seu primeiro mandato durou doze anos (Ne 5.14).

Enquanto a missão de Neemias está firmemente datada, a de Esdras não está. A informação no texto é tão extensa quanto a de Neemias: "[...] no reinado de Artaxerxes, rei da Pérsia, Esdras [...] subiu da Babilônia. Esdras chegou a Jerusalém no quinto mês, no sétimo ano deste rei" (Ed 7.1-8).

A ordem tradicional, Esdras precedendo Neemias, serve para identificar o rei como Artaxerxes I, levando-nos à data de 458 a.C. para o começo do seu ministério. Certamente isso significaria que Esdras estaria esperando por Neemias, quando este chegou em Jerusalém em 445. No entanto, os livros não confirmam uma contigüidade entre os dois líderes, fato que tem se mostrado um obstáculo a muitos estudiosos.

Tal problema levou a duas propostas cronológicas alternativas: (1) datar Esdras no sétimo ano de Artaxerxes II, que o colocaria em 398 a.C., ou (2) corrigir o texto em Esdras 7.7 para o ano "trinta e sete" (pois, os números trinta e sete começam com a mesma consoante hebraica [*shin*]), datando, dessa forma, Esdras em 428 a.C. Visto que a maioria dos estudiosos contesta tal correção arbitrária, a data 398 a.C. tem sido a alternativa mais amplamente aceita (v. Emerton).

Porém, muitas coisas podem ser interpretadas a partir da ausência do contato entre Esdras e Neemias no texto bíblico. Esdras e Neemias foram dois indivíduos diferentes com uma meta de fato comum, mas também com ênfases diferentes. Logo,

não é surpresa observar em pesquisas recentes um movimento de retorno à ordem e à datação tradicionais para as obras de Esdras e Neemias (Hoglund).

Período histórico

Embora o livro enfoque as missões de Esdras e Neemias, ele abre com o édito de Ciro da Pérsia que permite aos exilados voltar para casa; seguindo-se uma narrativa dos eventos que ocorreram entre 539 e c. 515 a.C.

É claro que somente algumas pessoas decidem fazer a viagem de volta à pátria dizimada para reconstruir a cidade e o templo, os que escolheram seguir a liderança de Zorobabel, um descendente de Davi (embora esta informação não esteja em Esdras, mas em 1Crônicas 3.19 e em outro lugar), e Sesbazar (sobre a questão da identidade desse último, ver Japhet, 1982).

Algumas evidências indicam que o édito fez parte de uma estratégia imperial a favor de muitos daqueles que foram exilados sob o governo dos babilônicos e, antes deles, dos assírios. Tal política levou muitos a ver a Pérsia como um libertador.

O império persa (aquemênida) se organizou em satrapias, estando a Palestina vinculada a uma grande satrapia chamada Além do Rio. Zorobabel foi o governador de um dos distritos dessa satrapia chamado Yehud.

O propósito declarado do retorno para a Palestina era reconstruir o templo. Os sacerdotes começaram a reconstrução do altar para a adoração sacrifical (Ed 3.1-6). Os alicerces foram lançados (v. 10-13), mas, antes que o próprio templo pudesse ser construído, surgiu a oposição. A oposição veio na forma daqueles, talvez do norte, que já estavam na região quando os judeus retornaram. Eles se ofereceram para ajudar na reconstrução, mas Zorobabel e os outros líderes recusaram a oferta deles (Ed 4.1-3). Hoglund (p. 26-7) distingue essa oposição da ruptura com o judeu-samaritano que ocorreu algum tempo depois. A resposta desses preteridos foi apelar às autoridades persas para por um fim à atividade de reconstrução.

Os esforços para impedir a reconstrução do templo tiveram sucesso quando Artaxerxes ordenou que a construção do templo fosse interrompida (Ed 4.18-22). Ele não seria completado até o reinado de Dario, alguma época em torno de 515 a.C.

Esdras 7—Neemias 13 reporta os eventos de 458-433 a.C. (Howard, p. 284-5). Nessa época, Esdras e Neemias voltam a Judá e conduzem o povo a uma renovação espiritual e nacionalista. O foco da revitalização de Jerusalém é a reconstrução dos muros.

O estudo de Hoglund esclarece o contexto político-militar mais amplo no qual as missões de Esdras e Neemias precisam ser compreendidas. Por que as autoridades persas encorajariam a reconstrução dos muros de uma cidade vassala? Isso poderia encorajar uma futura rebelião e, então, obrigar a novas perseguições aos judeus.

Hoglund relaciona a revitalização de Jerusalém com os eventos no Egito na metade do século V a.C. A maior parte da nossa informação sobre esta revolta vem dos historiadores gregos Heródoto, Tucídides, Ctésias, Diodoro Sículo e outros. Há alguns desencontros entre suas narrativas e deve-se tomar cuidado na reconstrução dos eventos, mas em geral monta-se o seguinte quadro.

Xerxes morreu em 464 a.C., encorajando a revolta no Egito, um estado vassalo na ocasião. Os líderes revolucionários eram Inaros, o "grande chefe de Libu", e Amyrtaeus, o "grande chefe de Meshwesh".

Eles se defrontam com Achaemenes, sátrapa do Egito e tio do novo rei persa, Artaxerxes I, numa batalha em Papremis. A batalha resultou em grande vitória para os egípcios. Achaemenes foi morto e os sobreviventes fugiram para Mênfis, onde se entrincheiram, esperando uma arremetida.

A Liga de Delos, encabeçada na Grécia por Atenas, viu a revolta como uma oportunidade de ouro para estender os interesses gregos ao Mediterrâneo ocidental e, assim, entraram na briga. No entanto, nem as forças egípcias e gregas combinadas puderam penetrar e destruir a fortaleza persa em Mênfis, dando tempo para o império lançar um contra-ataque.

A ofensiva veio na forma de um exército liderado por Megabyzos que aniquilou a revolta e vingou a morte do tio do rei persa.

Alguns estudiosos vão além e falam de uma revolta de Megabyzos, que ficara furioso pelo que ele considerou ser um tratamento desonroso aplicado aos rebeldes. Mas Hoglund (p. 119-27) não avaliza esse relato, que só é encontrado em Ctésias.

Apesar disso, o quadro que surge dos dados é o de um império com problemas no seu lado ocidental. Os egípcios tinham se revoltado e os gregos estavam procurando oportunidades para debilitar os persas naquela parte do mundo. O império precisaria usar um amigo forte para salvaguardar seus interesses, e a Palestina de Esdras e Neemias poderia oferecer o apoio. Em resposta à questão sobre as razões do império haver encorajado o que correspondia a um fortalecimento militar de Jerusalém (a reconstrução dos muros), a resposta de Hoglund de que a cidade poderia servir como um forte contra o Egito e os interesses gregos faz muito sentido. Isso também explicaria a mudança ocorrida na posterior atitude negativa de Artaxerxes I, no início de seu reinado, sobre a reconstrução da cidade (Ed 4.17-22; ver Hoglund, p. 223).

ANÁLISE LITERÁRIA

Gênero

Os livros contêm várias fontes primitivas, particularmente as memórias de Esdras e Neemias (v. a seguir). Mas antes da análise das partes, vamos nos concentrar na questão da identificação do livro como um todo.

Como Eskenazi (1988, p. 7) e muitos outros, concordamos que Esdras—Neemias é um escrito histórico. A identificação do gênero deve ser compreendida à luz da descrição da historiografia bíblica encontrada na "Introdução" deste livro (p.19-24). Eskenazi está correta quando ela enfatiza a forma literária do livro, mas em nossa opinião isso não diminui a precisão da narrativa histórica.

Essa obra histórica é composta de várias fontes diferentes que possuem sua própria forma genérica. Cartas, éditos reais e listas, por exemplo, aparecem ao longo do livro. No entanto, o que é mais notável e ocupa a maior parte na discussão são as

narrações em primeira pessoa de Esdras (Ed 7—10; Ne 8 [alguns acrescentam Ne 9—10]) e Neemias (Ne 1—7; passagens 12.27-43 e 13.4-31).

Ambos os escritos são chamados de "Memórias" na literatura especializada e, de fato, mantêm certa semelhança com esse gênero. Uma memória é uma escrita em primeira pessoa e, diferente da autobiografia, nela "o memorialista relata grandes eventos que ele observou ou dos quais participou; enquanto o autobiógrafo escreve sobre o eu que observou e participou dos eventos" (Longman, 1991, p. 42). Os estudiosos tentam identificar esse tipo de memória em Neemias comparando-o com as antigas inscrições reais do Oriente Médio (conforme Mowinckel) ou com inscrições de tumbas egípcias (von Rad). Williamson sugere que tanto as memórias de Neemias quanto as de Esdras eram relatórios dirigidos a corte persa fazendo referência às atividades em Jerusalém. Portanto, elas seriam na verdade uma "mistura de gêneros literários" (Williamson, 1985, p. xxviii).

Estrutura

Howard (1993, p. 278) propõe, grosso modo, um sumário com base na alternância da narração entre a primeira e terceira pessoa no livro. Ele oculta alguns pontos interessantes do texto, mas não deixa de ser um guia útil:

Uma revisão histórica (Ed 1—6).
Memórias de Esdras, Parte 1 (Ed 7—10).
Memórias de Neemias, Parte 1 (Ne 1—7).
Memórias de Esdras, Parte 2 (Ne 8—10).
Memórias de Neemias, Parte 2 (Ne 11—13).

Mas é Eskenazi (1988, p. 38) que segue a linha narrativa do livro de modo mais cuidadoso. Ela considera a terminologia do estruturalista Bremond útil aos seus objetivos. A seguir, apresentamos uma versão de seu esquema, numa forma mais acessível:

I. A divulgação do objetivo: O decreto de Ciro para construir a casa de Deus (Ed 1.1-4).
II. A comunidade constrói a casa de Deus (Ed 1.5—Ne 7.72).
   A. Introdução: o povo se prepara para voltar à terra (Ed 1.5-6);
   B. A comunidade retorna e reconstrói o altar e o templo em meio à oposição (Ed 1.7—6.22);
   C. Esdras e o povo de Deus retornam à terra para construir uma comunidade em meio ao conflito em torno do casamento misto (Ed 7.1—10.44);
   D. Neemias volta à terra para reconstruir os muros da cidade, apesar da oposição (Ne 1.1—7.5);
   E. Final: a lista dos que regressaram (Ne 7.6-72, que reitera Ed 2 e unifica tudo).

III. O objetivo alcançado: "a comunidade celebra a conclusão da casa de Deus de acordo com a Torá" (Ne 7.73—13.31).

Estilo

À primeira vista, Esdras—Neemias parece um tanto desinteressante a partir de uma perspectiva literária. As abruptas mudanças da primeira para a terceira pessoa, as inumeráveis listas e as freqüentes cartas mostram-se tediosas. Às vezes, inclusive, isso parece obscurecer o enredo e o seu caráter.

Porém, uma análise mais profunda do uso sutil do enredo, caráter e ponto de vista variáveis no livro revela uma profundidade e riqueza que prendem a atenção do leitor (Eskenazi e Green são particularmente competentes nas questões literárias).

Este espaço permitirá apenas uma breve descrição de duas dessas sutilezas. A primeira é a mudança, facilmente observada, entre a narração em terceira e primeira pessoa. Isso pode ser entendido no nível da crítica da fonte, quer dizer, o livro incorporou duas memórias escritas primitivas. Mas um estudo mais atento revela o efeito da combinação das duas perspectivas. O discurso em primeira pessoa fornece um ponto de vista pessoal ou subjetivo, enquanto a narração onisciente em terceira pessoa é objetiva e autorizada (Eskenazi, p. 129-30). Tal compreensão permite a comparação entre os dois pontos de vista. O narrador objetivo confirmar a perspectiva dos narradores em primeira pessoa?

Tal análise leva à segunda sutileza literária, que é a caracterização contrastante entre Esdras e Neemias. Em resumo, o narrador onisciente afirma de modo consistente o ponto de vista de Esdras, enquanto vai se distanciando ligeiramente do de Neemias. Não que Neemias seja desdenhado pelo narrador (alguns estudiosos exageram o contraste), mas as declarações impertinentes, auto-elogiosas, de Neemias são freqüentemente minimizadas pela avaliação do narrador. Isso é relevante, pois um dos propósitos do livro é depreciar as lideranças individuais em prol dos interesses de toda a comunidade (v. a seguir).

A interação do ponto de vista, caracterização e enredo contribui para a mensagem de Esdras—Neemias, e é para esse assunto que nos voltamos agora.

MENSAGEM TEOLÓGICA

Eskenazi faz um trabalho de grande perícia ao delinear três temas principais no livro e mostrar como eles reverberam no todo. Esses temas indicam que a época de Esdras e Neemias testemunhou a passagem de um tempo de liderança das elites, de santidade restrita e de autoridade oral para uma era centrada na comunidade, com uma santidade ampliada e baseada na autoridade dos documentos escritos. Adotando a linguagem de Hegel, ela observa a passagem de uma época poética para uma época da prosa. Ela, admiravelmente, não diminui o valor dessa transição, mas antes fala da santificação do prosaico (1988, p. 1).

Primeiro, vemos uma mudança da liderança para a comunidade. O Antigo Testamento é especialista em indivíduos carismáticos: Abraão, Moisés, Samuel, Davi e

Daniel são apenas alguns exemplos. De fato, Esdras e Neemias são personagens notáveis, mas Eskenazi demonstra como esses homens são absorvidos pela comunidade, Esdras de boa vontade e Neemias relutantemente. É a comunidade que realiza a tarefa de reconstruir o templo e os muros de Jerusalém. É o povo que, por fim, volta-se para o Senhor em obediência coletiva.

Segundo, a santidade já não é restrita a alguns lugares especiais. Tal condição torna-se especialmente clara quando o templo é reconstruído. Esse é o objetivo do retorno, e quando a estrutura está acabada e consagrada, chegamos a supor o final do livro. Contudo, a casa de Deus não está pronta quando o templo é terminado (Ed 6.15), ela continua e mais uma parte de Jerusalém é construída. Quando os muros ficam prontos, eles também são consagrados (não "dedicados", v. Ne 3.1), indicando que eles foram considerados como sendo parte de uma "cidade santa" reconstruída (Ne 11.1). Uma vez reconstruído o templo, a cidade e os muros, então ocorrem as cerimônias da "grande inauguração" (Ne 8—13, v. Eskenazi, 1988, p. 57).

O terceiro tema principal do livro, de acordo com a análise de Eskenazi, é a mudança da autoridade oral para a escrita. É surpreendente observar o papel dos documentos escritos no livro. As cartas dos reis iniciam e interrompem a ação, tanto no nível dos eventos concretos quanto no da narrativa. No entanto, o documento escrito mais importante não tem origem humana, mas é a Torá de Javé. Ao final da obra, o povo consagra-se novamente ao livro divinamente dado, numa grande cerimônia de renovação da aliança (Ne 8—10).

Embora a análise de Eskenazi seja atraente e rica, ela não esgota a mensagem teológica desse livro tão intenso. Green (1993) observa que Esdras—Neemias é um registro sobre a construção de "dois muros". O mais óbvio é reconhecermos "o muro de Neemias", um muro que separa fisicamente o povo de Deus de seus inimigos, os "gentios" impuros. Por outro lado, "o muro de Esdras", a lei de Deus que ele tinha por missão ensinar e erguer como uma barreira espiritual entre Israel e todos os outros povos. Em essência, a lei de Esdras, que incluía uma forte ênfase na proibição do casamento misto, constituiu uma adaptação do povo para viver dentro dos muros de Neemias. Ao término do livro de Esdras, tem-se um povo santo vivendo numa cidade santa.

Em direção ao Novo Testamento

Esdras—Neemias tem uma conclusão surpreendente e, à primeira vista, inadequada. É quase como se Neemias 13 fosse uma descuidada adição ao término do livro. Afinal de contas, o apogeu de um povo santo numa cidade santa tinha sido alcançado e celebrado. O último capítulo narra diversos problemas que Neemias teve de resolver.

Um caso envolveu o sumo sacerdote Eliasibe que emprestou um aposento no templo ao não-israelita Tobias. Neemias precisou expulsá-lo para preservar a santidade do lugar (Ne 13.4-9). Do mesmo modo, os funcionários da cidade não deram o que era devido aos levitas, que em conseqüência deixaram o templo e foram para os campos. Mais uma vez, Neemias teve que intervir (v. 10-13). Além disso, os homens de Judá estavam infringindo o sábado (v. 14-22). Porém, talvez o mais alarmante

fosse a recorrência do casamento misto. Green (p. 214) aponta para a significativa referência a Salomão nessa passagem (v. 26-27). A pergunta é: Israel sobreviveria à repetição dos pecados do passado? O casamento misto arrastou Salomão e toda a nação num vórtice de destruição que culminou no exílio. A geração do pós-exílio iria pelo mesmo caminho?

Assim, Esdras—Neemias chega ao fim com uma questão em aberto e um olhar para o futuro. A perfeição, numa palavra, não foi alcançada (Eskenazi, 1988, p. 126).

O Novo Testamento nos leva bem além do mundo de Esdras—Neemias. Nas palavras de Koch (p. 197): "Esdras estava realizando certas predições proféticas em etapas pré-escatológicas, que eram diferentes das perfeições escatológicas, e [...] ele também estava usando a Torá como um livro da promessa". Por exemplo, Esdras—Neemias atesta a expansão da santidade para além dos limites do templo para incluir toda a cidade de Jerusalém. No entanto, ali permanece uma forte demarcação entre o santo e o secular, o puro e o impuro. É Jesus Cristo quem derruba o "muro da separação". Em primeiro lugar, ele rasga o véu que separava o Santo dos Santos do restante da criação. E, segundo, ele acaba com a divisão da humanidade que separava o judeu do gentio (Ef 2.14-18).

Ester

Sob certos pontos de vista, Ester bem poderia ser o livro mais incomum do Antigo Testamento. Em geral, pensamos na Bíblia como um livro predominantemente revelador da natureza de Deus, tanto através de seus atributos quanto por suas ações. Em Ester, porém, Deus não é mencionado, nem se faz qualquer menção sobre sua adoração por meio da oração ou do sacrifício. Na superfície, o livro parece ser uma história inteiramente secular sobre os judeus que continuaram vivendo na diáspora, em vez de se identificarem com a comunidade da restauração que retornou para Jerusalém. A narrativa descreve mais um capítulo das recorrentes ameaças à existência dos judeus e como essa ameaça foi enfrentada. Contudo, numa análise mais cuidadosa, como a descrita abaixo, o livro mostra-se profundamente comprometido com outros capítulos da revelação bíblica.

O livro tem provocado uma extensa gama de respostas na história da interpretação. Por um lado, o famoso estudioso judeu Maimônides (1135-1204 d.C.) considerou Ester inferior apenas à Torá em importância. O extremo oposto é ilustrado pela famosa declaração de Lutero de que era tão hostil a Ester (e 2Macabeus) "que eu desejaria que eles jamais tivessem existido; pois judaízam demasiadamente e tem muita impropriedade pagã". Ester não é listado entre os livros do Antigo Testamento no catálogo canônico mais antigo (Bispo Melito). É o único livro do Antigo Testamento não encontrado nos documentos do Alcorão, entretanto isso pode refletir apenas uma contingência das descobertas em vez de rejeição do seu estatuto canônico. Os rabinos em Jâmnia (c. 100 d.C.) discutiram a posição canônica do livro, porém mais como um esforço para justificar o *status quo* no qual o livro foi recebido do que para decidir a questão da canonicidade. Outras fontes, cristãs e judaicas, tem questionado o estatuto canônico do livro.

A história da composição do livro, seu objetivo, historicidade e teologia vêm sendo debatidos vigorosamente. Com freqüência, aquelas passagens onde a Bíblia é singularmente lacônica tornam-se o impulso para os relatos apócrifos. Com certeza, esse é o caso de Ester: adições apócrifas (que estão incluídas no cânon católico romano) eliminam as dificuldades do livro no que diz respeito à sua falha em mencionar Deus ou a adoração religiosa.

ESTRUTURA

I. As festas de Assuero (Et 1.1—2.18).
   A. Vasti é deposta (c. 1);
   B. Ester torna-se rainha (2.1-18).
II. As festas de Ester (2.19—7.10).

A. Mordecai descobre uma conspiração (2.19-23);
B. A conspiração de Hamã (c. 3);
C. Mordecai persuade Ester a ajudar;
D. O primeiro banquete de Ester (5.1-8);
E. Uma noite de insônia (5.9—6.14);
F. O segundo banquete de Ester (c. 7).

III. A festa de Purim (c. 8—10).
A. O édito real a favor dos judeus (c. 8);
B. A instituição de Purim (c. 9);
C. A promoção de Mordecai (c. 10).

CONTEXTO HISTÓRICO

O autor de Ester preferiu permanecer anônimo. Os eventos que o livro registra se referem ao reinado de Assuero (ou Xerxes, em persa, 486-465 a.C.), e a primeira versão da história provavelmente não deve ter sido escrita muito depois — o conhecimento do autor sobre a vida da corte persa e a ausência de vocabulário grego indicam um período anterior às conquistas de Alexandre. Alguns estudiosos defendem uma data posterior, por exemplo, sugerem que o confronto entre judeus e gentios no livro reflete o intenso conflito entre o judaísmo e o helenismo no período asmoniano; a primeira referência histórica ao livro de Ester é desse período (2Macabeus 15.36: "a época de Mordecai").

O objetivo do livro em sua forma atual é claramente narrar a origem da festa judaica do Purim (Et 9.18—10.3). O nome da celebração deriva da palavra acádia *puru*, "sorte" (Et 3.7), e refere-se às sortes lançadas por Hamã.

Como é típico em muitos estudos bíblicos, os intelectuais não se contentam com a explicação do livro sobre a sua própria origem e procuram ler nas entrelinhas para descobrir algum outro fundamento que haja estimulado a produção de um protótipo do livro numa forma que depois tenha sido adaptada pelos escritores judeus conforme os seus próprios objetivos. Uma variada gama de outras etimologias foi sugerida para explicar a palavra Purim. Alguns estudiosos sugeriram que o livro representa o registro histórico pelos judeus de um rito ou festa religiosa babilônica ou persa; os nomes de Ester e Mordecai nessa abordagem são associados aos deuses babilônicos Ishtar e Marduk. Outros consideram o conflito entre a religião tradicional da Babilônia e a inauguração do culto persa de Mitra como a situação que instigou a história: Ester e Mordecai retratariam a luta religiosa dos cultos de Ishtar e Marduk contra a religião dos dominadores persas, representada então por Hamã e Assuero. Bickerman (1967, p. 171-240) chama a atenção para muitos paralelos entre Ester e *As mil e uma noites*, considerando Ester puro folclore.

Pesquisas sobre outras explicações acerca da origem da narrativa básica também estão relacionadas às discussões de sua história composicional. Diversos pesquisadores consideraram 9.20—10.3 uma extensão secundária da história e que 9.18-19 fornece uma conclusão mais satisfatória; Jones (1978) defende o contrário, que 9.20—10.3 não seria um apêndice, mas uma parte integrante da narrativa, necessária ao seu

equilíbrio simétrico. Clines (1984) distingue cinco narrativas diferentes: (1) uma narrativa pré-massorética; (2) uma narrativa proto-massorética sem o apêndice em 9.20—10.3; (3) a narrativa massorética em si; (4) as elaborações posteriores que culminaram na LXX; e (5) o assim chamado alfa-texto, que se desenvolveu paralelamente, com a sua própria narrativa originada da versão pré-massorética. Esse alfa-texto foi no passado freqüentemente associado com a revisão luciânica. A LXX contém seis importantes adições à narrativa: (1) o sonho de Mordecai, (2) o édito de Artaxerxes, (3) a oração de Mordecai, (4) a oração de Ester, (5) outro édito de Artaxerxes e (6) uma interpretação do sonho de Mordecai com referência ao Purim. Enquanto a versão hebraica da história contém 163 versículos, a LXX contém 270, contudo fica claro que as adições nunca fizeram parte da narrativa original.

Fontes clássicas e cuneiformes demonstram em geral a familiaridade do autor com as tradições e a vida na corte persa. Heródoto retrata Assuero como um monarca mal-humorado e impaciente, com um olhar voltado para as mulheres (Yamauchi, 1980, p. 104). O historiador também confirma que o rei persa era orientado por sete conselheiros (Et 1.13-14; cf. Ed 7.14). Uma tábua cuneiforme de Borsippa, próximo à Babilônia, indica um Marduka como funcionário público ou assistente da corte de Susã, nos primeiros anos de Assuero; alguns identificaram este indivíduo com Mordecai. Heródoto (3.125, 159; 4.43; cf. Et 2.23; 6.4; 7.9; 8.7; 9.14, 25) descreve o enforcamento (empalamento) como um meio de execução próprio dos persas, e confirma (1.136) a valorização concedida a quem possuía muitos filhos (Et 5.11; 9.7-10). Segundo os persas, a propriedade de um traidor revertia para a coroa (Heródoto 3.128-29; Josefo, *Ant* 11.17; Et 8.1). As escavações também confirmaram a exuberante extensão do palácio persa.

Tabela 10
Notas cronológicas de Ester

Referência	Dia/Mês/Ano	Evento do período de Assuero
1.3	— / — /3	Assuero realiza seus banquetes
2.16	— /10/7	Ester é levada para Assuero
3.7	— /1/12	Hamã lança as sortes
3.12	13/1/13	Promulgação do decreto de Hamã
3.13	13/12/13	Data de realização do decreto
8.9	23/3/13	Promulgação do decreto de Mordecai
8.12	13/12/13	Data de realização do novo decreto

Por outro lado, as fontes clássicas também apresentam uma série de problemas específicos para Ester. A heroína judia foi rainha entre o sétimo e o décimo segundo ano do reinado de Assuero. De acordo com os historiadores gregos, a esposa de Assuero chamava-se Amestris. Embora vários esforços tenham sido feitos para identificá-la

com Vasti ou Ester (v., p. ex., Wright, 1970, e Shea, 1976), esse problema não pode ser considerado resolvido. As rainhas persas, de acordo com Heródoto (3.84), eram escolhidas entre uma das sete famílias persas, um fato que impossibilitaria a escolha do rei por uma judia. Porém, essa objeção ignora o fato de que a própria Amestris era filha de Otanes, e não de uma das sete famílias, além de Dario também haver se casado com alguém de fora dessas famílias (Wright, 1970, p. 38). Várias outras dificuldades surgem ao se procurar reconciliar os detalhes do livro com as fontes extrabíblicas, mas tudo isso é comparativamente secundário e até mesmo beira a preocupações com detalhes sem importância.

ESTRUTURA LITERÁRIA

Gênero

Nas últimas décadas, o gênero de Ester tem sido um ponto central nos estudos sobre o livro. Ester foi tradicionalmente lido como uma simples narrativa histórica, concepção que se reflete na posição de Ester entre os livros históricos na LXX e nas Bíblias cristãs. Muitos estudiosos, em vez disso, têm classificado o livro como conto, uma pequena prosa de ficção histórica. Pesquisas recentes também têm se concentrado em relacionar essa narrativa com a literatura de sabedoria. Talmon (1963) observa que diversas destas características são mais próprias da literatura de sabedoria: (1) o interesse antropocêntrico do livro e a falta de uma maior atenção em relação a Deus, à aliança ou ao culto; (2) a orientação para questões práticas do aqui e agora em vez de recitações do passado ou expectativa escatológica, características de outras literaturas bíblicas; e (3) falta de uma preocupação específica com os temas marcadamente nacionais, como a terra e as particularidades da lei judaica. Alguns tópicos da história (como o perigo do abuso do álcool pelos reis, a própria conduta na presença dos reis ou o perigo do orgulho) também refletem temas caros a Provérbios (Pv 14.35; 16.14,15,18; 19.12; 20.2; 24.21; 25.6; 29.4; 31.4). Na Bíblia hebraica, Ester localiza-se entre os Escritos, a terceira e última parte do Antigo Testamento, que contém principalmente os livros poéticos e de sabedoria; o lugar de Ester nesse grupo poderia refletir, na Antiguidade, uma consciência de sua proximidade com a literatura de sabedoria.

Diversas falsas dicotomias, não raro, parecem turvar a discussão neste ponto. A evidência da notável habilidade literária do autor e do uso de temas de sabedoria é muitas vezes vista como estando em tensão com a historicidade da narrativa. No entanto, qualquer um sabe que o historiador ou o autor sempre escolhe os dados em termos da perspectiva da qual ele escreve: o fato de Ester, enquanto narrativa, ser articulado com diligência não implica inevitavelmente que os detalhes da narrativa sejam falsos ou criados do imaginário. Também não é fato que a presença de temas de sabedoria invalide o fundamento histórico, uma obviedade que "aprendemos da história". Mas, por outro lado, é preciso reconhecer que os escritores bíblicos podem inevitavelmente recorrer a uma certa quantidade de mimese literária para emprestar cor e interesse a uma história como Ester. O narrador do livro se

apresenta claramente como cronista de eventos reais (Et 2.23; 10.2,3) e, portanto, apesar da fruição dos temas de sabedoria dentro da narrativa, seria provavelmente errado compreender Ester como um tipo de parábola ampliada ou como um "conto de sabedoria historicizado".

Dois estudos recentes sobre Ester concluíram que seu autor estava modelando a narrativa a partir de eventos da história antiga de Israel. Gerleman observou diversos paralelos entre os relatos de Ester e Êxodo: ambos ocorrem em cortes estrangeiras, envolvem ameaças contra os judeus, incluem narrativas de libertação e vingança contra os inimigos e são seguidas da instituição de uma festa anual. O paralelismo no nível macrotextual abrange também os detalhes: tanto Ester quanto Moisés eram adotados (Et 2.9; Êx 2.7); ambos escondiam a sua identidade de judeus (Et 2.10, 20; Ex 2.6-10); nas duas narrativas, os amalequitas são os inimigos de Israel (Et 3.1; Êx 17.8-16). Embora tais semelhanças sejam impressionantes, existem diversos pontos em que os enredos de Ester e Êxodo não fornecem bons paralelos. Berg (1979, p. 6-7) argumenta que as considerações a seguir derrubam a tese de Gerleman. Os dois livros manifestam uma atitude bastante diferente em relação aos monarcas estrangeiros: Moisés não trabalha para o estado, mas contra ele. Enquanto o objetivo na história de Êxodo é a fuga do domínio estrangeiro, em Ester não aparece qualquer desejo semelhante de escapar de Susã. Em Ester, os judeus poupam a vida do rei, ao passo que, na narrativa de Êxodo, eles estão envolvidos na morte do filho do faraó. O fato da ocultação da identidade de Moisés é muito menos central à história do que a mesma estratégia na narrativa de Ester.

Berg (1979, p. 123-42) propõe, ao contrário, que o autor de Ester estava deliberadamente traçando paralelos com a história de José (Gn 37—48). Ela chama a atenção para o paralelismo verbal entre Ester 6.11 e Gênesis 41.42-43; Ester 3.4 e Gênesis 39.10; Ester 8.6 e Gênesis 44.34; Ester 2.3-4 e Gênesis 41.34-37. As narrativas possuem estruturas semelhantes: ambas dizem respeito a heróis judeus que alcançam proeminência numa corte estrangeira e tornam-se intermediários na salvação dos judeus. As histórias colocam esses heróis em contato com funcionários reais e o sono transtornado do monarca resulta na promoção dos protagonistas (Et 6.1-3; Gn 41). A recompensa de José e Mordecai inclui um presente de artigos de vestuário e um passeio pela cidade acompanhado por um arauto que proclama a generosidade real (Et 6.7-11; Gn 41.42-43). Tanto José quanto Ester revelam as suas identidades judaicas numa cena de banquete (Et 7.1-6; Gn 45). Mas, assim como suas próprias críticas à proposta de Gerleman, vários dos paralelismos sugeridos por Berg não se sustentam: na história de José não há nenhum inimigo pessoal similar a Hamã ameaçando os judeus; José revela a sua identidade aos seus irmãos, não para um rei ou na presença de um inimigo, como faz Ester. Seria normal esperar cenas de recompensa e honrarias por parte do rei com elementos em comum, de forma que o paralelismo entre Ester 6.7-11 e Gênesis 41.42-43 poderia não ser o produto de uma imitação consciente. Como no caso de Gerleman, os paralelismos que Berg sugere são notáveis e informativos, mas provavelmente insuficientes para afirmar que houve uma imitação consciente por parte do autor de Ester.

Técnica literária

Ao produzir sua narrativa, o escritor de Ester utilizou com entusiasmo a ironia, a sátira e motivos recorrentes. A mistura resultante constitui uma jóia entre as narrativas curtas.

O entusiasmo do autor pela *ironia* é visível nos constantes relatos de reversão de destino. As ações ou situações particulares resultam, com freqüência, no oposto do resultado esperado, um tema especificamente expresso em Et 9.1,22,25. Esse dispositivo literário é chamado de *peripécia* (cf. Berg 1979, p. 104-6). Hamã, que pretende destruir Mordecai e os judeus, no final das contas destrói a si mesmo, juntamente com a sua própria família. A forca que Hamã constrói para Mordecai torna-se o instrumento da sua própria morte. Pelo édito de Hamã, a riqueza dos judeus deveria ser saqueada, mas, ao fim da narrativa, a riqueza de Hamã está em mãos judaicas. Hamã, que elaborara um roteiro para a sua própria glorificação, acabou sendo o executor do rei na glorificação de Mordecai (Et 6.1-11). Hamã teve, durante um tempo, a posse do anel do rei, o qual por fim passou para Mordecai, para que este agisse da forma que desejasse (Et 3.10; 8.8).

Ao lado dessas passagens, há outras ironias menores dentro da narrativa. Assuero pretende mostrar o seu poder, mas em vez disso, demonstra que não pode controlar nem a própria esposa (Et 1). Ele então a castiga, proibindo-lhe de comparecer à sua presença e, assim, sanciona oficialmente a recusa da rainha em se apresentar ao rei. O mérito não recompensado de Mordecai contrasta com a recompensa não merecida de Hamã (Et 2.21—3.2). Hamã esconde a identidade de suas futuras vítimas, não sabendo que a identidade de uma delas também lhe foi ocultada (Et 2.10,20; 3.8-9). A ira de Hamã é provocada quando Mordecai não se ergue em sua presença (Et 5.9), um contraste irônico à recusa anterior do judeu em se curvar (3.2-6). A ação de beber de Hamã e do rei forma um contraste irônico com o jejum dos judeus (3.15; 4.1-3,15-16). Um decreto inicialmente celebrado com bebida (3.15), no final das contas, dará frutos quando Hamã e o rei beberem juntos novamente (7.1-2).

Além do uso freqüente da ironia, o autor parece se deleitar, em especial, com a *sátira* dirigida aos persas e, particularmente, os homens persas (Clines, 1984, p. 31-2). O rei emite um decreto determinando aos homens o comando de suas casas, quando ele mesmo não conseguia dominar a própria mulher (Et 1.12, 21-22). O governante de um vasto império é vencido na guerra dos sexos pelas duas esposas. O próprio Assuero parece atordoado pela recusa de Vasti (1.15), enquanto os conselheiros reais temem o surgimento de um surto de feminismo no império persa (1.17,18). Toda uma burocracia cerca a escolha de uma companheira real (2.1-14), embora sejam mulheres fortes e astutas que controlam efetivamente as ações dos seus maridos. Ester toma decisões de estado por conta própria, e Zeres instrui seu marido, falando com perspicácia e autoridade à vaidade masculina ferida de Hamã (5.14; 6.13). O rei que queria fazer da esposa um espetáculo (1.11) acabou se tornando uma atração (1.12; 2.1-2). O glorioso monarca, cuja lei não podia ser alterada (1.19; 8.8), é enganado e manipulado, mas a lei não é invalidada.

O enredo de Ester obtém muito de sua beleza literária dos *temas recorrentes* nos quais ele é tecido. Beber e banquetear constituem um dos temas significativos do livro — importantes reviravoltas no enredo são normalmente associadas ao ato de banquetear (Et 1.3,5,8,9; 2.18; 5.4,5,8,12; 6.14; 7.8; 8.17; 9.17-19,22), e num caso tem-se o seu oposto: jejuar (4.3,15-18). Artigos de vestuário são, do mesmo modo, um motivo importante (1.11; 2.13; 3.10; 4.1-4; 5.1; 6.8-11; 8.8,15). O livro mostra uma profunda preocupação com a lei e a legalidade (1.13,15,19; 2.1; 3.8,9,14; 4.11,16; 8.8, 13; 9.31-32; cf. Clines, 1984, p. 16-22). Os conflitos, explícitos e implícitos, são encontrados por toda parte: entre Assuero e Vasti, entre a força de Assuero e a sua inabilidade em controlá-lo, entre as mulheres que competem por sua atenção, entre o rei e os que querem a sua morte (2.21-23), entre Hamã e Mordecai, entre os judeus e os seus inimigos (Clines, 1984, p. 10-1).

O escritor também parece apreciar os itens que ocorrem em pares. Ester é alertada duas vezes a manter sua identidade escondida (Et 2.10,20); três grupos de banquetes, no início, meio e fim da história, surgem em pares (dois dados por Assuero, dois por Ester e a dupla celebração do Purim). Há duas listas de servos do rei (1.10,14), dois ajuntamentos de mulheres (2.8,19), duas casas para as mulheres (2.12-14), dois jejuns (4.3,16), duas conferências de Hamã com a esposa e os amigos (5.14; 6.13), dois comparecimentos não programados de Ester perante o rei (5.2; 8.3), duas investiduras de Mordecai (6.7-11; 8.15), duas vezes a face de Hamã é coberta (6.12; 7.8), duas referências aos filhos de Hamã (5.11; 9.6-14), duas aparições de Harbona (1.10; 7.9), duas referências ao apaziguamento do furor do rei (2.1; 7.10), duas referências à irrevogabilidade das leis persas (1.19; 8.8), dois dias para os judeus se vingarem (9.5-15); duas cartas que instituem a comemoração do Purim (9.20-32). Expor tais "duplicidades" parece ser a técnica composicional favorita do escritor.

MENSAGEM TEOLÓGICA

A intenção do texto canônico de Ester está claramente relacionada ao seu desejo de esclarecer a origem de Purim. Mas o que o livro nos fala sobre Deus? Como o livro se relaciona com o restante da Bíblia?

A soberania divina

Essas podem parecer questões estranhas quando nos referimos a um livro que não faz muita menção a Deus. No entanto, aqui encontramos um aspecto da genialidade do autor de Ester. A sua narrativa é construída sobre uma série cumulativa de aparentes coincidências, todas indispensáveis quando a narrativa alcança o seu momento de máxima tensão dramática no início do capítulo 6. Quanta "sorte" os judeus tiveram por Ester ser tão atraente e haver sido escolhida entre outras possíveis candidatas. Por Mordecai haver descoberto a conspiração de assassinato e um relato de sua denúncia sobre os planos de morte ter sido registrado nas crônicas reais. Por Ester ter escondido a sua identidade e o rei tê-la recebido sem que a houvesse chamado. Por Assuero não haver conseguido dormir naquela noite e, então, ter ordenado a leitura dos anais e o escriba

optado por ler a partir do incidente passado com Mordecai; pelo rei ser consciente o bastante para indagar se o havia recompensado... Realmente, é muita sorte! O que o escritor de Ester conseguiu foi nos proporcionar uma narrativa onde o ator principal é um tanto quanto omitido — a presença de Deus está contida e implícita ao longo da narrativa, de forma que essa escalada de coincidências é apenas o subproduto do seu domínio sobre a história e do cuidado providencial com o seu povo. É um extraordinário exemplo de genialidade literária: o autor escreveu um livro que, do princípio ao fim, fala sobre as ações e domínio de Deus e, no entanto, Deus não é nomeado numa única página da narrativa. Para os judeus contemporâneos do autor, e para todos os leitores dessa história pelos séculos e milênios desde então, essa narrativa da providência e eleição divinas tem trazido uma mensagem de conforto e certeza. As ações de Deus na narrativa podem estar ocultas e, certamente, não são evidentes para todos. Mas, apesar da nossa inabilidade para entender o propósito divino em toda a sua plenitude, nada está além do alcance de sua mão.

A doutrina da soberania divina é fundamental em Ester, mas não é um tipo de fatalismo. Pois, onde as ações e os propósitos de Deus não são evidentes, a importância da obediência e a fidelidade humana se tornam mais aparentes. A esse respeito, Ester 4.13,14 une vários outros textos bíblicos que integram, de forma admirável, a responsabilidade humana e a providência divina (p.ex., Jl 2.32 [TM 3.5]; Mt 26.24; At 2.23; 3.18,19).

Negócio inacabado

Ester não é uma ilha estranha em meio ao texto bíblico, isolado de qualquer contato com os outros eventos da história da redenção ali registrada. Muito ao contrário, a história de Ester está profundamente relacionada com outros eventos da história redentora, em particular com o contínuo conflito entre Israel e os amalequitas. As genealogias de Hamã e Mordecai representam o conflito: Mordecai é identificado como um benjamita do clã de Quis (Et 2.5), pai de Saul; Hamã é um descendente de Agague (3.1), o rei dos amalequitas contra quem Saul havia lutado (1Sm 15). Desde o tempo do êxodo, houve uma história de desavenças entre Israel e os amalequitas. Moisés declarou: "haverá guerra do SENHOR contra Amaleque de geração em geração" (Êx 17.16). Israel foi incumbido de "riscar totalmente a memória de Amaleque de debaixo do céu"(Dt 25.17-19; Êx 17.14; 1Sm 15.23). Conflitos intermitentes com o amalequitas pontuam o registro bíblico (Jz 3.13; 5.14; 6.3,33; 7.12; 10.12; 1Sm 27.8; 30.13-18; cf. Nm 24.20). Saul fora instruído por Deus para destruir os amalequitas (1Sm 15), mas desobedeceu ao Senhor. Esse incidente entre Saul, Agague e os amalequitas se tornaria, por fim, a razão da própria derrota de Saul e a perda da sua dinastia (1Sm 28.18). Um amalequita declararia mais tarde que matara Saul (2Sm 1.8). Israel ainda se achava em luta com os amalequitas nos tempos de Ezequias (1Cr 4.43).

O conflito entre os descendentes de Saul e Agague, portanto, é uma continuação da antiqüíssima antipatia entre Israel e os amalequitas. Muitos detalhes da história de Ester podem ser entendidos nesse contexto histórico. É essa inimizade existente há muito tempo entre Israel e os amalequitas que explica a repugnância de Mordecai

em se curvar perante Hamã. A mesma inimizade também explica por que Hamã, cujo furor era dirigido originalmente apenas a Mordecai, ampliou o objeto de sua ira e tentou destruir todos os judeus, quando ficou sabendo que Mordecai era um judeu (Et 3.5-6). O decreto de Hamã para a completa destruição de todos os judeus (3.13) é de fato o seu esforço para fazer com Israel o que Saul não fizera com Amaleque (1Sm 15.3). Quando a situação se inverteu, e Ester e os judeus foram autorizados a se vingarem de seus inimigos, eles não saqueiam a riqueza de suas vítimas (9.10, 15); os judeus no tempo de Mordecai não cometeriam o mesmo erro de Saul (1Sm 15.9-19). O descanso de Israel em relação a seus inimigos está ligado à destruição do amalequitas (Dt 25.19). Com tal tarefa concluída, os judeus desfrutam o "sossego dos seus inimigos" (9.22).

Muito de Ester é ocupado pelo tema da relação entre o judeu e o gentio. O autor escreveu para um público pós-exílico, num período em que Israel fora subserviente por muito tempo a uma variedade de poderes mundiais: Assíria, Babilônia e Pérsia haviam dominado, e outros ainda viriam. Nosso autor afirma que os judeus não precisavam ser servis num mundo dominado por poderes gentios, sendo possível viver vidas prósperas permanecendo fiel ao judaísmo. Percebe-se facilmente por que Ester se manteve tão importante para o judaísmo: em face de uma história de *pogroms* anti-semitas, perseguições e Holocausto, esse livro expressa a confiança de que "se levantará para os judeus socorro e livramento" (Et 4.14) e que a nação resistirá porque o desígnio de Deus não falhará.

EM DIREÇÃO AO NOVO TESTAMENTO

Os eventos em Susã ameaçaram a continuidade dos propósitos de Deus na história da redenção. Para os leitores cristãos, o que estava em jogo em Ester não era somente a continuidade da existência do povo judeu, mas também o surgimento do Messias redentor. Ali, naquela cidade, a centenas de quilômetros e vários séculos distante dos eventos em Belém, a providência divina regeu o curso da história e o conduziu ininterruptamente para o surgimento de seu próprio Filho, que viria demolir a barreira entre judeus e gentios (Gl 3.28).

Jó

O sofrimento é o núcleo do livro de Jó. Considerando que todos os homens e mulheres conhecem a experiência do sofrimento, o livro tem um apelo universal. Sua mensagem atravessa o tempo e as culturas. Mais especificamente, o personagem principal do livro sofre, mas ao que tudo indica ele não é a causa de seu sofrimento. Às suas doenças físicas soma-se a angústia mental: "Por que eu? O que eu fiz para merecer este destino?".

Desse modo, o livro suscita uma das questões mais desconcertantes que se apresenta aos homens: os desígnios de Deus são justos? Esse é o tema da teodicéia. Porém, embora o livro levante a questão, será que ele de fato a responde com alguma coisa a mais do que uma simples e inquestionável afirmativa?

O livro de Jó é ao mesmo tempo profundamente comovente e de uma inacreditável complexidade. É um dos livros do Antigo Testamento mais difíceis de traduzir e, portanto, também de interpretar.

CONTEXTO HISTÓRICO

Data e autoria

O próprio livro não nomeia um autor, nem define uma data para a sua composição. Trata-se, portanto, de obra anônima e qualquer afirmação sobre sua autoria ou datação pode ser deduzida somente a partir de evidências externas ao livro.

A opinião predominante da crítica é que o livro de Jó é resultado de um longo processo (para pontos de vista diferentes, v. Zerafa, p. 29-54). A maioria dos estudiosos acredita que os diálogos (Jó 3—31) formam a base do livro. Em algum momento posterior um antigo conto popular em prosa foi dividido e usado como estrutura. Alguns desses estudiosos também afirmam que as falas de Eliú e Javé e o poema à sabedoria (c. 28) foram até mesmo adições posteriores. Na verdade, existe muito pouco acordo entre a comunidade erudita sobre o que é original e o que foi acrescentado ao livro e quando (v. a seguir em "Análise da estrutura").

Os estudiosos bíblicos conservadores tendem a tratar o livro como um todo literário original, e alguns (Archer, SOTI, p. 464) são propensos a citar a antiga tradição judaica para a qual o livro foi escrito ou reescrito por Moisés. Essa data primitiva corresponde à crença de que um livro histórico é mais confiável quando escrito próximo ao evento que descrito. Como a narrativa de Jó está assentada num período antigo, é mais fácil a alguns acreditar que o livro também foi escrito em data remota.

Outros estudiosos igualmente conservadores, porém, dataram o livro no período salomônico (Young), ou no oitavo século (Hartley), ou simplesmente deixaram a

data em aberto. O último parece ser o procedimento mais inteligente, em razão da falta de evidências.

Período histórico

Enquanto a data de composição é envolta em mistério, existem algumas indicações que nos orientam sobre as circunstâncias dos eventos do livro. Apesar disso, o contexto histórico não fornece nenhuma pista sólida para a data da composição. Driver e Gray (p. lxvi) afirmam apropriadamente: "Uma vez que a imaginação do autor amplia as circunstâncias do poema, é um erro deduzir a idade do *escritor* a partir da situação do *herói* do livro".

O enredo definitivamente se passa no período patriarcal. Jó é um patriarca gentio muito semelhante a Abraão. A grande riqueza de Jó é medida em termos do número de gado que possui e de criados que emprega (Jó 1.3; 42.12). Ele era também o chefe de uma grande família, à qual ele servia como sacerdote tal qual Abraão fazia à sua família. Por exemplo, Jó oferecia sacrifícios (1.5), um ato que seria inconcebível depois do sacerdócio formal haver sido estabelecido no Sinai. Além disso, a idade de Jó excede aquela dos patriarcas. Ele viveu mais 140 anos depois da sua restauração (42.16).

O mais certo é que Jó é um não-israelita. Uz, embora não esteja definitivamente localizada, com certeza não se situava dentro dos limites de Israel (Clines 1989, p. 10-11). Em termos de desenvolvimento da redenção, Jó é melhor compreendido como tendo vivido antes da aliança de Abraão, que restringiu a comunidade da aliança a uma família particular.

As evidências, como mencionado acima, circunscrevem o enredo, mas não o período de composição do livro. Há algumas indicações, nenhuma delas incontestável, de que o livro foi escrito muito tardiamente na história de Israel. Muitos querem argumentar, a partir da linguagem recente de Jó, que o livro é recente. Essa linha de argumentação, entretanto, é bastante precária. Não existe qualquer razão para duvidar que, em algumas ocasiões, o livro possa ter sido atualizado. Em todo caso, esse indício é tão ambíguo que uma hipótese espantosa tem sido proposta, a de que a linguagem na realidade é muito antiga, embora não tão antiga quanto Moisés (Robertson).

É mais provável que algumas das idéias religiosas do livro tenham aparecido tardiamente na história de Israel. Embora, por um lado, seja um erro aceitar uma rígida concepção evolutiva do desenvolvimento das idéias religiosas no Antigo Testamento (à la Wellhausen), também é fato que a Bíblia vai pouco a pouco revelando a verdade, conforme a história da redenção se desenrola. A desenvolvida angelologia do livro, incluindo uma visão detalhada de Satanás, surgiu possivelmente num período recente da história de Israel.

Concluindo, ainda que o contexto do livro sejam sem dúvida antigo, a data da composição é desconhecida. Felizmente, nenhum dano significativo decorre da nossa falta de conhecimento sobre o autor ou a data de composição do livro. (Sobre a historicidade de Jó, ver abaixo a discussão sobre o gênero.)

ANÁLISE LITERÁRIA

O tipo de literatura de Jó tem precursores no antigo Oriente Médio, entretanto ele é, de muitas maneiras, sem igual. trata-se de uma obra que influenciou profundamente a literatura ocidental através dos tempos e tem atraído a atenção dos críticos literários.

Uma análise da estrutura do livro nos levará a olhar para seu contexto literário médio-oriental e seu gênero.

Estrutura

A estrutura do livro, conforme nos chegou hoje, fornece um esquema claro:

Jó 1—2	Prólogo em prosa apresentando personagens e enredo.
Jó 3—31	Diálogos de Jó com seus três "amigos".
Jó 3	O lamento de Jó.
Jó 4—27	Três ciclos de diálogos.
Jó 28	O poema sobre a sabedoria divina.
Jó 29—31	O último discurso de Jó.
Jó 32—37	O monólogo de Eliú.
Jó 38—42.6	Javé fala do meio do redemoinho.
Jó 42.7-17	Epílogo em prosa que encerra a ação.

Análise da estrutura

Seria importante nos concentrarmos um pouco mais sobre essa estrutura por duas razões. Em primeiro lugar, a integridade literária do livro tem sido questionada pela crítica bíblica da modernidade. Algumas das mais sérias objeções precisam ser analisadas. Porém, o mais importante está na dinâmica da estrutura do livro, na qual seu gênero e mensagem poderiam ser adequadamente compreendidos.

O prólogo (Jó 1—2). Jó tem uma estrutura de sanduíche. Começa com um preâmbulo em prosa, continua na forma de diálogo poético e termina com uma conclusão em prosa. O começo e o fim são aqui chamados de base prosaica. Voltaremos ao epílogo mais tarde, mas as questões críticas relativas a ambos serão tratadas nesta seção, visto que estão intimamente entrelaçadas.

Alguns estudiosos afirmam que a base prosaica é a mais antiga das diversas partes de Jó. Em sua origem, era um simples conto tradicional que narrava a história de um homem que foi testado por Deus, mas que lhe permaneceu fiel e, como resultado, terminou recompensado com bênçãos materiais. Dessa história surgiu o livro atual.

Estudiosos conservadores, como F. I. Andersen, mostraram que a presente forma dos trechos prosaicos pressupõe os diálogos e a resposta de Javé. Afinal de contas, o epílogo começa por: "Tendo o Senhor falado estas palavras a Jó", mencionando ainda os três amigos. Os que defendem ser história prosaica originalmente autônoma

respondem que tais versículos são o resultado da "redação tardia". Em razão da habilidade do redator, no entanto, é impossível contestar ou provar a hipótese de que a parte em prosa era na origem independente da poética.

É igualmente impossível provar a sua unidade original por meio da coerência lógica da história. É possível que o suave fluxo narrativo desde o prólogo e desenvolvimento até o epílogo seja o resultado de uma longa história literária ou o produto de uma autoria única. O importante é a função do prólogo e do epílogo na forma canônica do livro. Ao longo do livro há uma mensagem teológica coerente que flui do começo ao fim.

O prólogo abre a narrativa apresentando os personagens principais e o cenário. Inicia o enredo levantando o problema que precisa de uma solução: Jó está sofrendo apesar de sua aparente inocência. O prólogo também leva o leitor aos bastidores da própria câmara do conselho de Deus. Ficamos sabendo o que os personagens não sabem: somos informados que Jó está sofrendo devido a um teste de fidelidade a Deus.

O diálogo de Jó com os seus três "amigos" (Jó 3-31). *O lamento de Jó (Jó 3).* Os três amigos de Jó são apresentados no fim do prólogo. No entanto, antes de falarem, Jó começa um monólogo em forma de lamento. Ele aqui deplora o seu destino, desejando até mesmo saber por que nasceu. A forma do capítulo é um lamento semelhante em ânimo e estrutura àqueles encontrados no saltério (Westermann).

Os três ciclos do diálogo (Jó 4-27). A natureza poética dos diálogos é um sinal de que não estamos lendo transcrições de conversas ocorridas entre Jó e seus três amigos. As pessoas antigamente não se comunicavam com as outras em forma poética, assim como também não o fazemos hoje.

A natureza altamente literária dos diálogos é revelada em sua estrutura. Existem três ciclos, onde em cada um os amigos se dirigem, um a um, a Jó e recebem, na seqüência, a respectiva resposta do patriarca. A ordem é sempre Elifaz, Bildade e então Zofar.

Tabela 11
Ciclos discursivos em Jó

Primeiro ciclo	Segundo ciclo	Terceiro ciclo*
Elifaz (4—5)	Elifaz (15)	Elifaz (22)
Jó (6—7)	Jó (16—17)	Jó (23—24)
Bildade (8)	Bildade (18)	Bildade (25)
Jó (9—10)	Jó (19)	Jó (26.1—27.12)
Zofar (11)	Zofar (20)	Zofar (27.13-23)**
Jó (12—14)	Jó (21)	Jó (28-31)

*Os discursos dos amigos são muito mais curtos no último ciclo, refletindo o fato de estarem, por assim dizer, perdendo a força.

** Sobre o lugar de Zofar no terceiro ciclo, v. Zerafa (p. 1-28).

Observe-se que no final do terceiro ciclo a fala de Bildade parece truncada, falta o discurso de Zofar e Jó diz coisas que simplesmente contradizem tudo o que já disse (Jó 27.13-23). O terceiro ciclo sofre de um provável erro de transmissão textual (v. a discussão mais ampla em Zerafa) em que as palavras de Jó em 27.13-23 ou são uma parte da fala de Bildade ou do discurso faltante de Zofar. Contudo, mesmo com essa emenda textual menor, os curtos discursos do terceiro ciclo completam o processo iniciado no segundo, ou seja, uma ligeira contração dos discursos. Desse modo, o diálogo explicita que os três amigos estão ficando sem argumentos contra Jó. Esse dispositivo literário conduz sutilmente ao monólogo do frustrado Eliú (c. 32-37).

Os três amigos representam a antiqüíssima sabedoria da teologia da retribuição. No caso deles, porém, isso ficou um tanto rígido e mecânico. Deus abençoa o íntegro e amaldiçoa o pecador. Sendo assim, se Jó sofre, então ele deve ser um pecador necessitando de penitência (Jó 4.7-11; 11.13-20).

Jó reage firmemente contra essa linha de raciocínio. Ele está sofrendo, mas não por causa de seu pecado. Jó tampouco afirma que está totalmente livre de pecado, concordando com Bildade em que ninguém pode ser íntegro diante de Deus (Jó 9.2). Mas questiona se conseguirá receber justiça de Deus. Ele se opõe frontalmente à sabedoria de seus amigos em 9.21-24 e, nesse contexto, profere as palavras impertinentes: "Tanto destrói ele o íntegro como o perverso".

No centro do debate entre Jó e seus três amigos está a questão: quem é sábio? Quem tem a correta percepção sobre o sofrimento de Jó? Tanto Jó quanto os seus amigos se colocam como fontes de sabedoria e ridicularizam a sabedoria do outro (Jó 11.12; 12.1-3,12; 13.12; 15.1-13). Como veremos, a questão "quem é sábio?" domina todo o livro.

O poema sobre a sabedoria divina (Jó 28). No capítulo 28, Jó tem um momento de *insight* quando responde ao discurso de Zofar (reconstruído de 27.13-23). Em um dos poemas mais comoventes do Antigo Testamento, Jó se antecipa à conclusão do livro, atribuindo toda sabedoria a Deus.

Embora a beleza e o poder do poema sejam universalmente reconhecidos, seu lugar no livro tem sido debatido com veemência. O poema parece inoportuno àqueles que exigem uma ordem lógica rígida para o pensamento de Jó. Quer dizer, nessa parte ele se curva diante da superior sabedoria de Deus, mas volta a reclamar nos três capítulos seguintes. A resolução final exige que Deus fale do meio do redemoinho.

Contudo, mesmo aqueles que negam a originalidade do capítulo em geral atribuem a sua autoria à mesma pessoa que escreveu os diálogos, embora sugiram que o texto tenha sido escrito numa fase tardia de sua vida e acrescentado mais tarde.

O problema não está no livro de Jó, mas na insistência em um fluxo lógico de pensamento. Jó sofre. No capítulo 28, ele tem um momento de discernimento, mas sob o fardo do seu sofrimento isso logo passa e abre caminho, mais uma vez, à depressão.

O último discurso de Jó (Jó 27—31). Em suas últimas palavras antes do momento conclusivo, Jó pensa em como as coisas estavam no passado, quando desfrutava as bênçãos de Deus (29). Ele lamenta o seu atual sofrimento e reclama que Deus fez-se

de surdo com relação a ele (30.20). Jó apela a Deus uma vez mais, proclamando que é inocente e não merece o sofrimento que lhe foi destinado.

O monólogo de Eliú (Jó 32—37). Nesse momento, Eliú interfere. Enquanto os três amigos representam a sabedoria dos anciões da época, Eliú, ao contrário, é um jovem impetuoso que acredita possuir todas as respostas. Ele aguardou pacientemente, por respeito à idade, que os três amigos resolvessem o assunto com Jó; mas eles falharam, e o rapaz já não podia permanecer calado (32.6-9). Não podia continuar a ver Jó complacente com seu orgulho (v. 2). Em essência, ele se apresentou como um homem sábio diferente (33.33).

Mas, apesar da afirmação de que teria algo novo a dizer (Jó 32.14), ele volta à mesma antiga teologia da retribuição: Jó sofre porque pecou (34.11,25-27,37).

Dois fatores dão apoio à habitual crítica de que o monólogo de Eliú não é original à história. O primeiro é que, enquanto os três amigos são referidos por Deus na conclusão, Eliú está ausente. Entretanto, conforme o comentário perspicaz de Barr, Deus poderia estar ignorando Eliú, considerando-o insignificante e, com efeito, colocando o impetuoso jovem no seu devido lugar. A outra objeção levantada pela teoria de que o monólogo é uma adição posterior é o fato de não trazer nada de novo. Mas esse é precisamente o ponto: a sabedoria humana se esgotou, está na hora de Deus entrar em cena.

O discurso de Javé e a resposta de Jó (Jó 38—42.6). Ao longo dos diálogos, Jó esperava por um encontro com Deus (Jó 23.2-7). Ele finalmente tem o seu desejo atendido quando Deus lhe aparece na forma de uma tempestade. A forma da aparição de Deus como uma tempestade indica que ele está vindo em julgamento (Sl 18; 29; Na 1).

Jó tinha esperado pelo encontro divino para saber o motivo do seu sofrimento. De maneira significativa, Deus nunca responde a essa pergunta diretamente, a não ser para reprovar Jó por difamar a sua divina reputação (Jó 40.8): "Acaso, anularás tu, de fato, o meu juízo? Ou me condenarás, para te justificares?".

Em vez de se justificar diretamente, Deus responde outra questão, a da fonte da sabedoria. Como vimos, o assunto se faz latente do princípio ao fim do livro. Agora, Deus concede a resposta definitiva: apenas ele é sábio.

As suas primeiras palavras na tempestade colocam a sabedoria de Jó em seu lugar e abrem os poucos capítulos seguintes nos quais Deus faz uma série de perguntas a Jó, cujas respostas somente o Criador teria possibilidade de fornecer:

> Quem é este que escurece os meus desígnios com palavras sem conhecimento? Cinge, pois, os lombos como homem, pois eu te perguntarei, e tu me farás saber. (Jó 38.2,3)

As perguntas que se seguem demonstram o pleno conhecimento e o controle de Deus sobre a ordem natural que ele criou, os quais o Senhor contrasta com a ignorância de Jó. Isso indica que o mesmo é verdadeiro também para a ordem moral. Deus sabe, mas Jó é ignorante.

Essa conclusão para as questões da fonte de sabedoria é pontuada por uma série de perguntas retóricas que perpassam o discurso divino e questionam a fonte da sabedoria de forma mais explícita. Por exemplo, Jó 38.36-37 (v. também 39.14-18,26):

> Quem pôs sabedoria nas camadas de nuvens?
> Ou quem deu entendimento ao meteoro?
> Quem pode numerar com sabedoria as nuvens?

Jó reconhece o poder das palavras de Deus e responde de modo humilde e arrependido. Ele se submete ao Deus todo-poderoso do universo e à sua vontade.

Epílogo (Jó 42.7-17). O epílogo conduz a história para um final feliz. Jó é reconciliado com Deus e a sua fortuna é restabelecida. Deus o abençoa e lhe permite viver uma vida longa.

Jó encontrou graça aos olhos de Deus porque, embora houvesse se tornado impaciente com Deus, ele não "o amaldiçoou e morreu", nem cedeu ante os argumentos simplistas dos amigos. Quando confrontado por Deus, Jó respondeu adequadamente com arrependimento e submissão. Como resultado, ele se tornou um intercessor para os seus amigos que tinham defendido uma falsa sabedoria de retribuição automática.

CONTEXTO LITERÁRIO

Por dois motivos, não surpreende encontrar outros escritos do Oriente Médio com alguma semelhança ao livro de Jó. Em primeiro lugar, Jó é literatura de sabedoria, e a sabedoria possui um sabor internacional (Murphy, p. 9-12). Em segundo, o sofrimento — e em particular o sofrimento relacionado à devoção do indivíduo — é uma questão importante e difícil para todos os sistemas religiosos, não apenas para o da Bíblia.

É possível citar textos análogos na Suméria, Egito, Babilônia, Ugarit e Índia (Andersen, p. 23-32). Em vez de nos debruçarmos sobre uma grande variedade desses livros, vamos nos concentrar nos textos babilônicos como ilustração das semelhanças e diferenças entre Jó e a literatura de outras culturas do Oriente Médio.

O mais antigo desses textos babilônicos intitula-se *Ludlul bēl nēmeqi* ("eu louvarei o Deus da sabedoria") e é freqüentemente chamado o "Jó babilônico". O personagem principal da história, Šubši-mešre-Sakkan, é um sofredor que reclama de sua condição, pois ele era irrepreensível na sua devoção a deus e ao rei. A forma do livro é um monólogo e o foco está na sua restauração por Marduk. Ele nunca questiona de fato os deuses por sua adversidade. De acordo com Lambert (p. 21-62), que fornece uma excelente tradução inglesa, o texto foi escrito durante o período cassita, no segundo milênio a.C.

O segundo texto babilônico é posterior, provavelmente escrito em torno de 1000 a.C. É geralmente chamado "a teodicéia babilônica" (Lambert, p. 63-91). Na

forma, é um diálogo entre um sofredor e um amigo que representa a religiosidade ortodoxa babilônia. O sofredor questiona a justiça dos deuses. O amigo o adverte contra a blasfêmia, mas no fim este muda o seu ponto de vista, afirmando que os deuses fizeram a humanidade perversa e que:

> [...] eles prejudicam um homem pobre como a um ladrão,
> Eles espalham a difamação sobre ele e enredam o seu assassinato,
> Fazendo-o sofrer todo o mal como um criminoso, pois ele não tem nenhuma proteção.
> De modo apavorante, eles o conduzem ao fim e o extinguem como a uma chama. (linhas 284-86)

À luz desses textos e de outros semelhantes, Jó não é o primeiro livro escrito que trata a questão "por quê o íntegro sofre?". Essa pergunta, contudo, é tão universal que não há necessidade de postular qualquer tipo de conexão efetiva entre os exemplares israelitas e os do antigo Oriente Médio. O autor de Jó poderia até conhecer os textos babilônicos, hipótese, no entanto, da qual não podemos ter certeza. Em todo o caso, e de muitas maneiras, Jó é um livro único.

F. I. Andersen (p. 32) declarou muito bem isso:

> Jó é muito superior aos seus mais próximos concorrentes na coerência de seu contínuo tratamento do tema da miséria humana, na extensão de seu exame do problema sob vários ângulos, na força e clareza de seu desafiante monoteísmo moral, na caracterização dos protagonistas, na perfeição de sua poesia lírica, no seu impacto dramático e na integridade intelectual com que enfrenta o "fardo ininteligível" da existência humana. Em tudo isso, Jó permanece único. Nada do que conhecemos anterior a ele forneceu um padrão, e nada desde a partir daí, incluindo suas inúmeras imitações, chegou ao mesmo nível. A comparação serve apenas para aumentar a grandeza solitária do livro de Jó.

Gênero

O livro de Jó é único. A discussão acima sobre a estrutura e o contexto literário do livro favorece a identificação do gênero. Que tipo de livro é Jó? A pergunta é difícil porque, como vimos, não há nada precisamente como ele.

Em termos de conteúdo, o livro poderia ser chamado de uma teodicéia, uma justificação dos desígnios de Deus para o mundo. Como Deus pode ser grande e amoroso e permitir o sofrimento de um homem inocente? Mas, se é uma teodicéia, ele levanta a questão sem fornecer a resposta esperada. A resposta de Deus é que a resposta está além da compreensão de homens e mulheres.

Talvez uma designação melhor do gênero do livro seja "debate de sabedoria", ela descreveria sua forma bem como o conteúdo (Zerafa). No núcleo do livro está a questão da fonte da sabedoria (v. "Mensagem teológica"), e as várias facções representadas no livro tanto a reivindicam para si quanto criticam a sabedoria dos outros.

Jó é um livro histórico? Pergunta própria de uma discussão acerca do gênero, pois suscita a questão se Jó é um livro histórico ou ficcional. Porém, a questão não é tranqüila, pois um livro pode ter um núcleo histórico sem uma intensa preocupação com a precisão histórica. Chamamos tais livros de ficção histórica. Aqui é importante ter em mente que estamos falando de intenção genérica, não de precisão histórica. Ou seja, Jó pretende ser um registro histórico de um evento real do passado e, nesse caso, o quanto preciso ele pretende ser?

Vários fatores indicam que Jó não é pura ficção, mas está arraigado num evento histórico. Muitas vezes, as primeiras linhas de um texto são importantes para a identificação do gênero, pois elas ditam o tom do que vem a seguir. O primeiro versículo de Jó é semelhante aos versículos de abertura de Juízes 17 e 1Samuel 1, duas passagens com uma indubitável intenção de comunicar eventos históricos. Segundo, o homem Jó é mencionado três vezes fora do livro, duas em Ezequiel (Ez 14.14,20) ao lado de outras duas figuras históricas do Antigo Testamento, Noé e Daniel.

Desse modo, existe uma intenção histórica definida no livro. Devemos entender Jó como sendo uma pessoa real que viveu no passado e que sofreu. Obviamente, contudo, não existe nenhum modo de provar ou contestar a existência de Jó para além do livro que leva o seu nome, como, por exemplo, através da atestação arqueológica.

Embora Jó pretenda ser histórico, outros sinais do livro indicam que a precisão não era uma alta prioridade. Por exemplo, os diálogos são todos dispostos em forma poética. Considerando que as pessoas em geral não falam umas com as outras em versos (especialmente quando estão em aflição extrema), é óbvio, então, a inexistência de algo como transcrições das conversações que ocorreram entre os personagens do livro. Elas podem ser corretas sem serem precisas.

A poesia eleva o livro de um evento histórico específico para uma história com aplicação universal. Jó não é simplesmente uma crônica histórica: ele é a sabedoria empregada a todos os que o lêem.

MENSAGEM TEOLÓGICA

Sabedoria divina

Como revelado em nossa análise literária, o tema da sabedoria está no cerne do livro. A questão do sofrimento do inocente impele a história e é teologicamente importante, mas a pergunta "quem é sábio?" é primordial no desdobramento do enredo.

Enquanto virtualmente todos os personagens do livro reivindicam para si a sabedoria, é somente no final que Deus, falando do meio do redemoinho, resolve a questão de uma vez por todas. Não há discussão: nenhum humano possui um direito legítimo. Somente Deus é a fonte da sabedoria, e ele distribui a sabedoria como lhe convém.

A resposta humana apropriada, então, é o arrependimento e a submissão. Como o próprio Jó diz:

> Eu te conhecia só de ouvir,
> mas agora os meus olhos te vêem.
> Por isso, me abomino
> e me arrependo no pó e na cinza. (Jó 42.5,6)

Esse tipo de compreensão a respeito de Jó não é muito popular entre alguns intérpretes modernos. Por exemplo, Curtis argumenta que as declarações e gestos de Jó são realmente um insulto a Deus (v. seu artigo de 1979 e sua extravagante tradução e interpretação das palavras de Jó). O comentário de Plank de que "de dentro do redemoinho vem apenas o arroto do poder divino que subjuga o exausto Jó" (p. 328) também ilustra essa tendência interpretativa.

Esses estudiosos, no entanto, caem na armadilha de ler descabidamente um livro bíblico à luz do "espírito da época" (*Zeitgeist*) contemporânea. Gordis notou isso como um perigo particular ao livro de Jó: é comum a um intérprete "criar um Jó à sua própria imagem e descobrir no livro uma voz para a sua visão pessoal sobre a vida e seu sentido" (p. xxxii). A explicação de que Jó se arrepende com sinceridade de sua impaciência com Deus, não importando o quão correta fosse sua defesa contra os três amigos, é sem dúvida a interpretação certa do propósito original do livro e, certamente, enquadra-se de modo mais adequado numa atitude canônica de reverência a Deus. O fato de isso contrariar os impulsos contemporâneos para a autonomia humana não importa (v. Newell para uma defesa da abordagem tradicional à resposta de Jó). Eu ainda poderia sugerir que o comentário feito por Deus de que Jó havia dito "de mim o que era reto" (Jó 42.7) refere-se especificamente ao arrependimento expresso por Jó em sua resposta às palavras de Javé.

Sofrimento humano

Deus responde indiretamente à pergunta de Jó, "por que eu sofro?", ao responder à ainda mais importante questão do sofrimento. Afinal de contas, ninguém escapa à dor da vida. Somos todos ansiosos por uma compreensão clara sobre a razão da nossa condição e talvez por um pouco de alívio à angústia.

Embora Deus prefira não revelar a resposta a essa pergunta às suas criaturas humanas, ainda aprendemos muito a respeito do sofrimento com esse livro. Por exemplo, se não aprendemos o motivo de sofrermos, o livro desautoriza uma crença comum: a então denominada doutrina da retribuição.

A premissa básica da retribuição, conforme representada no livro por Elifaz, Bildade e Zofar, é:

> Se você pecar, então você sofrerá.

Ora, deve-se admitir que existe alguma verdade nessa premissa e que a Bíblia ensina que tanto a obediência quanto o pecado têm as devidas conseqüências. A aliança fornece a estrutura para isso ao anunciar as leis que, se obedecidas, a retribuição são as bênçãos, mas se desobedecidas, são as maldições (Dt 28). Os livros da

história deuteronomística também informam sutilmente que os pecados dos reis levaram ao Exílio. Provérbios ensina que aquele que seguir o caminho de Deus, o caminho da sabedoria: "habitará seguro, tranqüilo e sem temor do mal" (Pv 1.33).

Os três amigos, porém, foram muito além da proposição geralmente correta de que o pecado conduz ao sofrimento. Eles na verdade inverteram a relação causa-efeito para chegar à crença de que:

Se você sofrer, então você pecou.

Ao inverter a causa e o efeito, eles estavam dizendo que todo o sofrimento é explicado através do pecado. Sofrer se torna um sinal revelador de pecado. Jó sofre, logo ele pecou.

Jó é uma correção canônica a esse tipo de falha de raciocínio. Ele previne contra uma aplicação exacerbada e mecânica de uma correta teologia bíblica da retribuição. O livro faz isso mostrando um homem que está sofrendo por uma razão que não é o seu pecado. O leitor fica sabendo desde o prólogo que o sofrimento de Jó não foi causado pelo pecado. Ele na verdade sofre pelo mesmo motivo do homem que nasceu cego, conforme registrado em João 9. Ali, os discípulos apontam para um cego e a sua pergunta reflete o mesmo tipo de doutrina da retribuição defendida pelos três amigos: "Mestre, quem pecou, este ou seus pais, para que nascesse cego? Respondeu Jesus: Nem ele pecou, nem seus pais; mas foi para que se manifestem nele as obras de Deus". A difícil verdade de Jó e João 9 e 10 é que Deus é glorificado através do sofrimento de seus servos fiéis.

O livro de Jó não chega a explicar todas as razões para o sofrimento no mundo. Ele rejeita a teoria da retribuição dos três amigos como a única explicação para a origem do sofrimento. Jó demonstra de uma vez por todas que o pecado pessoal não é a única razão para o sofrimento neste mundo.

EM DIREÇÃO AO NOVO TESTAMENTO

A história da relação entre Deus e sofrimento da humanidade não termina com o livro de Jó. Jó ensina que Deus está no controle, repreendendo o sofredor inocente por questionar o seu poder e sabedoria. Jó adequadamente responde com o arrependimento.

O Novo Testamento leva-nos a um profundo entendimento dos procedimentos de Deus a respeito do sofrimento. Em Jesus Cristo, o Senhor revela o seu amor pelas criaturas pecadoras enviando o seu Filho para que morresse na cruz. Jesus Cristo é o verdadeiro sofredor inocente, o único completamente sem pecado. Ele, por vontade própria (ao contrário de Jó), submeteu-se ao sofrimento para o benefício dos pecadores. Como Andersen afirma (p. 73): "Que o próprio Senhor tenha recebido e suportado as conseqüências indignas do mal é a resposta decisiva a Jó e a todos os Jós da humanidade". Em Jesus, Deus adentra ao mundo do sofrimento humano para redimir a humanidade. Jesus experimentou o cúmulo do sofrimento humano na cruz, e o fez sem reclamar. A comunidade cristã primitiva via a conexão

entre Jó e Jesus e, desse modo, era uma prática comum ler Jó durante semana da Paixão de Cristo (Delitzsch, p. 32).

A morte de Jesus na cruz não trouxe fim ao sofrimento. Na verdade, os cristãos são caracterizados por compartilhar dos sofrimentos do Senhor. Declarar que os cristãos são afastados do mal e da dor do mundo atual com base em sua conversão é uma perversão do Evangelho. Em 2Coríntios 1.3-11, Paulo compara o sofrimento dos cristãos ao de Cristo, para falar do conforto que também é obtido em Cristo. É interessante que ele continue descrevendo a comunidade cristã como uma irmandade de sofrimento e conforto.

Dessa maneira, o livro de Jó mantém o seu poder para os cristãos contemporâneos. Porém, agora a obra apenas pode ser lida de modo correto à luz do sofrimento do totalmente inocente sofredor: Jesus Cristo.

Salmos

Salmos atrai mais a atenção dos cristãos do que qualquer outro livro do Antigo Testamento. Sua popularidade procede do próprio Novo Testamento, onde se encontram freqüentes citações e alusões a ele. Os cristãos de hoje o consideram o núcleo do Antigo Testamento. Ele é intelectual e emocionalmente estimulante. O clima piedoso e devocional que permeia os salmos e que tem a sua origem numa intensa relação pessoal com Deus encontra uma resposta harmoniosa entre os homens e mulheres modernos. Algumas frases do Saltério (p.ex., "O SENHOR é o meu pastor" [Sl 23.1]) são familiares e tranqüilizadoras. Sentimo-nos em casa no livro de Salmos.

Porém, quando examinado mais de perto, Salmos nos surpreende e temos dificuldade em entender a sua mensagem. Em primeiro lugar, os salmos individuais parecem não ter um contexto, quer seja histórico ou literário, de um modo que é virtualmente único no Antigo Testamento. Em segundo lugar, para um cristão que aprendeu a reconhecer o próprio pecado e também a amar seus inimigos, de vez em quando é difícil compreender a atitude do salmista. Por exemplo:

> Faze-me justiça, SENHOR,
> pois tenho andado na minha integridade
> e confio no SENHOR, sem vacilar. (26.1)
>
> Filha da Babilônia, que hás de ser destruída,
> feliz aquele que te der o pago
> do mal que nos fizeste.
> Feliz aquele que pegar teus filhos
> e esmagá-los contra a pedra. (137.8, 9)

O título do livro, como o conhecemos, chegou a nós pela *Septuaginta* via Vulgata. A palavra grega, *psalmós*, foi usada para traduzir o termo hebraico *mizmōr*, cuja raiz verbal *zāmar* ("cantar" ou possivelmente "tocar") relaciona o livro à música. O título hebraico *Tehillim* significa "louvores" e destaca aquilo que é a nota dominante no livro (v. a seguir "Análise literária").

CONTEXTO HISTÓRICO

Introdução

É difícil fornecer uma descrição do contexto histórico de Salmos por duas razões. Primeiro, o livro obviamente é uma coleção, em vez de uma composição unificada. Segundo, os próprios salmos individuais são historicamente inespecíficos.

O livro canônico de Salmos inclui 150 composições separadas. Esses poemas não foram escritos de uma vez, mas durante um longo período. Na verdade, se tomarmos seus títulos como indicações importantes sobre o contexto (v. a seguir), então ao menos um salmo (Sl 90) pertence ao período de Moisés, enquanto para outros, as indicações internas apontam para uma data pós-exílica (p.ex., Sl 126). Esse é um intervalo que se estende por quase mil anos. Dessa perspectiva, o contexto histórico de Salmos é a história da nação israelita.

O contexto histórico do livro torna-se ainda mais complicado devido à forte evidência de que o livro como um todo, e os salmos individualmente, sofreram adaptações durante todo o período do Antigo Testamento. Com relação ao livro como um todo, fica claro que, embora os salmos individuais tenham sido agregados à coleção, eles não foram simplesmente reunidos no final. Salmos 72.20 conclui o segundo livro do Saltério deste modo: "Findam as orações de Davi, filho de Jessé". Somos levados a supor que, num determinado ponto da história da transmissão do Saltério, somente salmos de Davi se encontravam antes dessa declaração, não havendo outros depois dela. Na verdade, no estado atual do Saltério existem vários salmos não-davídicos (até mesmo o próprio salmo 72!) antes desse versículo e diversos salmos davídicos que o sucedem. Tal versículo oferece uma sólida evidência de que os salmos foram intercalados no livro e não simplesmente acrescentados ao final.

Exames detalhados dos salmos individuais demonstram que eles também estiveram sujeitos a "atualização" no decorrer do período canônico. Se consideramos correta a autoria no título do salmo 69, datando-o no período de Davi, e então lemos os últimos três versículos (34-36), que são mais adequados ao período exílico, notaremos que até mesmo os salmos individuais mantiveram-se em desenvolvimento, ou dinâmicos, durante o período canônico.

No entanto, alguns estudiosos não reconhecem o caráter dinâmico do Saltério e têm dirigido sua atenção para o contexto histórico dos salmos individuais. De fato, muitos comentários sobre Salmos tentam recuperar a situação histórica na qual determinado salmo se originou a partir da análise de seu conteúdo. Essas tentativas raramente convencem o restante da comunidade intelectual, sendo, portanto, comum encontrar-se vastas discordâncias em relação ao contexto histórico de salmos individuais. Como um exemplo, alguns estudiosos datam o salmo 98 na época do Êxodo com base em certos termos usados em outra parte para descrever a vitória de Deus sobre os egípcios no mar Vermelho ("coisas maravilhosas" e "a sua mão direita e o seu braço santo"). Por outro lado, Beyerlin (1977, p. 49) defende enfaticamente que o salmo 98 deveria ser datado ao tempo da restauração porque, na opinião dele, o salmo mostra dependência literária de Isaías.

Numa análise mais minuciosa, é preciso admitir que tais tentativas de fixar os salmos individuais num evento histórico contrariam os objetivos dos próprios salmos, que não são específicos em termos de referência histórica. Essa situação pode ser demonstrada comparando um salmo de libertação (Sl 24) com um cântico de libertação em um dos livros históricos (Jz 5). Juízes 5 é profundamente arraigado nos eventos ocorridos na derrota israelita infligida aos cananeus no fim do segundo milênio a.C. O salmo 24 também celebra uma vitória militar quando o exército chega aos

portões da cidade e louva o seu Deus, que é "poderoso nas batalhas" (v. 8). Seria, contudo, difícil precisar a identificação da batalha específica que deu origem à redação desse salmo.

A natureza historicamente não-específica dos salmos decorre de seu uso continuado na adoração de Israel. Contudo, antes de descrever a relação entre os salmos e a adoração em Israel, precisamos considerar os títulos dos salmos.

Os títulos dos salmos

É conveniente observar os títulos dos salmos neste momento porque eles são freqüentemente usados para conferir aos poemas uma data mais específica. A natureza e a origem dos títulos é uma questão delicada que deve ser tratada com cuidado e humildade intelectual.

Descrição. Os títulos dos salmos são encontrados no início dos textos individuais e trazem informações sobre eles. Os títulos podem fornecer informações sobre uma variedade de questões, incluindo a autoria do salmo, seu contexto histórico, sua melodia, seu uso na adoração de Israel e eventualmente outros itens. Os títulos têm sido alvos de muitos debates. O mais importante: eles são originais ao salmo e, em caso negativo, são guias confiáveis sobre sua origem e contexto histórico?

Autenticidade dos títulos. A questão da autenticidade dos títulos é talvez uma das mais difíceis que o intérprete dos salmos enfrenta. Muitos comentaristas, e mais ainda os pastores, constroem suas idéias sobre um salmo em torno da situação histórica apresentada no título. O salmo 51 talvez seja o melhor e mais famoso exemplo. O título do salmo 51 indica a situação do poema da seguinte forma:

Quando o profeta Natã veio a ter com ele depois de Davi ter cometido adultério com Bate-Seba.

Esse título dá o tom ao modo como o restante do salmo deve ser lido. O "eu" do salmo é Davi, e a transgressão é seu adultério com Bate-Seba.

Os títulos históricos também influenciam a interpretação daqueles salmos que não os possui. Os estudiosos tentam encontrar a situação da vida de Davi ou da história de Israel que melhor explique o salmo e, então, eles o interpretam à luz de semelhante evento.

Devido a sua dificuldade e importância, não surpreende que este assunto resulte em acalorada discordância. Alguns pesquisadores afirmam que os títulos são autênticos e infalíveis (Kidner, p. 32-46), enquanto outros dizem que não são nem uma coisa nem outra (Mowinckel, Childs [*IOTS*]). E. J. Young (*IOT*, p. 297-305) representa uma posição mediadora ao defender que os títulos dos salmos não são autênticos, mas antes refletem uma tradição antiga e confiável A questão da autenticidade dos títulos refere-se, em primeiro lugar, à dúvida em relação aos títulos terem sido dados pelo autor inspirado do salmo, no momento em que o próprio poema foi

escrito. É impossível ser dogmático na resposta a essa questão. Por um lado, não há nenhuma evidência textual da ausência de títulos nos salmos em algum momento. Naturalmente, tal fato apenas prova que os títulos estavam presentes nos períodos mais tardios do Antigo Testamento, não que foram compostos na ocasião da escrita dos salmos. Em defesa da posição contrária, porém, existe considerável prova circunstancial de que os títulos dos salmos foram adições posteriores.

Em primeiro lugar, embora seja verdade que nenhum manuscrito antigo careça completamente de títulos, a evidência mostra um rápido aumento no número de títulos na história primitiva da transmissão. A tradição siríaca ainda testemunha a rejeição de títulos massoréticos e a criação de novos (Slomovic).

Segundo, os títulos são escritos em terceira pessoa, mesmo quando os próprios salmos são composições em primeira pessoa (*e.g.*, Sl 3, 18, 51). Além disso, os títulos históricos, salvo exceções de menor importância, compartilham a mesma forma básica (observe particularmente o uso da construção infinitiva com a preposição temporal prefixada). Os títulos, dessa maneira, parecem ser adições posteriores; contudo, não é inconcebível que o próprio Davi pudesse ter acrescentado os títulos posteriormente.

De modo mais contundente, porém, os títulos vez por outra parecem estar em conflito com os salmos aos quais estão associados. O salmo 30 é um desses casos. O título situa o contexto do salmo na época da suposta "dedicação" do templo, mas o salmo em si não possui nenhuma conexão aparente com o templo ou qualquer outra "casa". Mais propriamente, é a oração de um homem recuperado de uma doença quase fatal.

A respeito da autoria e contexto dos salmos, a melhor solução é considerar os títulos como uma tradição antiga e confiável. Os títulos, no entanto, não deveriam ser julgados como originais ou canônicos. Essa conclusão leva a uma discussão sobre autoria e contexto do Saltério.

Autoria. Muitos títulos dos salmos contêm nomes de indivíduos específicos: Asafe (12 vezes), os filhos de Coré (11 vezes), Salomão (2 vezes), Jedutum (4 vezes), Hemã, Etã e Moisés (1 vez cada). O nome de Davi aparece em torno de setenta e três vezes nos sobrescritos. Tradicionalmente, esses nomes têm sido entendidos como indicadores de autoria. A crítica recente, porém, lança dúvidas sobre a validade dessa suposição.

Em primeiro lugar, suspeita-se que a autoria dos títulos, tal qual os títulos históricos, sejam adições posteriores. Ambos se multiplicam na história da transmissão do Saltério. Enquanto a tradição textual hebraica identifica setenta e três salmos como davídicos, esse número aumenta bastante nas versões gregas e latinas.

Segundo, alguns estudiosos lançam incertezas sobre a função dos nomes encontrados nos títulos. A chave para a sua função situa-se no significado da preposição que introduz os nomes (a preposição *l*^e^). As preposições semitas possuem um amplo campo semântico e dependem em grande parte do seu contexto imediato para exprimir o seu significado. Infelizmente, não há nenhum contexto ao qual se referir no título de um salmo. A preposição *l*^e^ junto ao nome pessoal de Davi pode ser traduzida

teoricamente: "por Davi", "de Davi", "sobre Davi" e "para Davi". No período do Antigo Testamento, o significado da preposição teria sido compreendido porque havia claramente uma forma fixa para os títulos.

Uma terceira razão para que alguns estudiosos (ao menos no passado) rejeitassem a autoria davídica dos salmos é a sua rígida concepção do desenvolvimento da religião hebraica. Esses especialistas negam que Israel já fosse capaz de produzir tamanha expressão devocional no reinado de Davi. Hoje tal concepção raramente é defendida, pois sabemos mais sobre a poesia antiga de outras culturas semitas.

Por essas razões fundamentais, alguns rejeitam a autoria davídica atribuída a esses salmos. Elas são sustentadas por vários argumentos secundários como a presença de aramaísmos nos salmos, referências ao templo nos salmos davídicos e o uso da preposição l^e na epopéia ugarítica de Baal.

É certamente impossível provar que cada salmo atribuído a Davi foi escrito por ele. Mas, ao mesmo tempo, considerando a força da tradição bíblica em torno do interesse de Davi e de seu envolvimento com o coro na adoração, é inconcebível que Davi não tenha escrito nenhum dos salmos.

Embora seja possível ler a preposição l^e como denotação de assunto ("sobre Davi") ou estilo ("de acordo com o estilo davídico"), a evidência defende firmemente considerá-la como denotação de autoria ("de Davi" ou "por Davi"). Habacuque 3 apresenta um salmo desse profeta que também começa com um título. Incluído no título está a frase "uma oração de Habacuque". No contexto, isso pode apenas ser entendido como uma atribuição de origem ou autoria. Não é uma oração "sobre Habacuque". Mais próximo ao ponto, Salmos 18.1 traz um título expandido que indica que a autoria está determina pela expressão l^e Davi: "Ao regente do coro. De Davi, servo do Senhor, o qual falou as palavras deste cântico ao Senhor, no dia em que o Senhor o livrou de todos os seus inimigos e da mão de Saul". Esse título de salmo fornece um contexto literário mais amplo que falta aos outros títulos e que nos permite perceber a função da preposição nos títulos.

Os livros históricos apóiam de maneira marcante uma imagem de Davi como essencialmente interessado em cantar no local destinado à adoração cerimonial. Davi teve duas introduções na vida pública, enfatizando assim as suas principais contribuições na vida adulta. Em 1Samuel 17, Davi é apresentado como o corajoso guerreiro do Senhor, quando ele derrota Golias. Imediatamente antes disso (16.14-23), ele aparece na narrativa como músico, contratado para executar músicas relaxantes para um furioso Saul. Davi foi quem organizou os músicos para o templo que seria construído após a sua morte (1Cr 25) e entregou os hinos ao chefe dos instrumentistas (1Cr 16.7). Eis aqui, de fato, aquele que foi chamado "o cantor dos hinos de Israel" (2 Sm 23.1; cf. também Am 6.5).

As dúvidas com relação à possibilidade da autoria davídica de qualquer um dos salmos é um efeito secundário do início do séc. XX, quando se percebeu que o tipo de devoção encontrada nos salmos apenas poderia ocorrer no período pós-exílico. Essa rígida abordagem evolucionista do desenvolvimento religioso de Israel vem sendo descartada, e um número crescente de pesquisadores reconhece que muitos dos salmos são bem mais antigos do que se acreditou a princípio.

Por essa razão, embora os títulos não sejam canônicos, eles podem ser confiáveis. No entanto, eles não são importantes para a interpretação dos salmos individuais. Ainda que os salmos tenham surgido a partir de uma situação historicamente específica, eles são propositalmente destituídos de referência direta a ela. Logo, interpretar um salmo mediante a reconstituição de um evento original contrariaria a intenção do salmista.

Os salmos são historicamente não-específicos, de forma que eles poderiam ser utilizados continuamente na adoração coletiva e pessoal de Israel a Deus. Os salmos são sempre pertinentes às necessidades da nação bem como dos indivíduos israelitas. Assim, o israelita sofredor e perseguido pode rapidamente identificar-se com o "eu" do Salmo 69, e o homem curado de uma doença que lhe ameaçava a vida tem uma oração modelo no Salmo 30.

Contexto social

É inútil reconstruir o contexto histórico esquivo dos salmos individuais. Em vez disso, o intérprete deve de preferência se perguntar: como este salmo funcionava na adoração de Israel no Antigo Testamento? Em geral, desde o tempo de Sigmund Mowinckel, reconhece-se que o Saltério funcionava como o "hinário do Israel antigo".

A prova mais convincente do uso dos salmos no contexto da adoração vem das declarações diretas dentro dos próprios poemas. Por exemplo, alguns deles fornecem a sua própria contextualização com a referência ao seu uso durante uma peregrinação religiosa à cidade santa de Jerusalém (ou talvez mais especificamente para o templo). No salmo 24, o poeta faz a pergunta: "Quem subirá ao monte do Senhor?". É plausível supor que o adorador pretenda ir ao monte do templo. Os últimos quatro versículos do salmo são compostos de um diálogo entre aqueles que se aproximam da cidade, pedindo permissão para entrar na cidade, e o seu guardião.

Outros salmos testemunham o seu contexto de adoração através de declarações diretas. Salmos 5.7 afirma:

> Porém eu, pela riqueza da tua misericórdia,
> entrarei na tua casa
> e me prostrarei
> diante do teu santo templo.

O salmo 66 é um salmo de ação de graças. Trata-se, portanto, de um salmo cantado em agradecimento à resposta de Deus dada a uma súplica passada. Nos versículos 13-15, o salmista diz que cumprirá sua promessa feita em situação de lamento:

> Entrarei na tua casa com holocaustos;
> pagar-te-ei os meus votos,
> que proferiram os meus lábios,
> e que, no dia da angústia, prometeu a minha boca.
> Oferecer-te-ei holocaustos de vítimas cevadas,
> com aroma de carneiros;
> imolarei novilhos com cabritos.

Estes são apenas dois exemplos de salmos que mostram uma conexão explícita com atos de adoração. Eles poderiam ser facilmente multiplicados (Mowinckel, p. 2-22).

É instrutiva uma analogia entre o Saltério e um hinário contemporâneo. Muitos hinos modernos surgiram como resultado de um evento específico na vida de um hinógrafo, mas o evento está oculto (ao menos sem uma pesquisa histórica) para os que cantam o hino hoje. O cântico foi escrito de tal forma que permite a todos que o entoam uma identificação com ele.

Os salmos refletem muitas e diversas reações à vida: alegria, tristeza, gratidão e tranqüila meditação, para nomear apenas algumas. O adorador israelita tinha uma oração pronta para todas as vicissitudes da vida.

Os livros históricos nos dão eventuais vislumbres sobre o uso dos salmos. Os dois exemplos mais notáveis são os salmos de Ana e Jonas. Em 1Samuel 2, Ana se apresenta diante do Senhor com o coração alegre. Deus respondeu as suas orações, e ela deu à luz um filho, Samuel. Ana canta um hino exuberante de louvor a Deus. Sob uma análise mais detida, o salmo que ela canta possui muitas semelhanças com um cântico específico encontrado no Saltério, o salmo 113. Jonas, por outro lado, canta um hino ao Senhor em circunstâncias muitas diferentes. Depois de ser lançado ao mar, ele é engolido por um "grande peixe" e assim é salvo do afogamento. Como resultado, o profeta oferece um salmo de agradecimento (Jonas 2) ao Senhor. O conteúdo da sua oração é composto de um pastiche de citações do Saltério.

Alguns estudiosos se mostram insatisfeitos com apenas um contexto genérico para os salmos, a adoração formal de Israel, e têm procurado ocasiões mais específicas para seu uso. A tentativa mais conhecida de relacionar a maioria dos salmos a uma festa particular foi feita por Sigmund Mowinckel. Mowinckel foi aluno de Gunkel e aceitou a abordagem da crítica da forma defendida por seu professor a Salmos. Porém, ele não compartilhava da desconsideração por Gunkel do papel do Saltério na adoração formal de Israel e, sob influência da teoria antropológica contemporânea (em particular a de Grønbeck), procurou colocar o Saltério no contexto devocional de Israel. Ele acreditava ter evidências para relacionar o livro com a celebração do ano-novo.

O Antigo Testamento não fala muito a respeito da celebração do ano-novo, mas Mowinckel observou que muitos dos temas dessa festa na Mesopotâmia (*akītu*) guardava semelhanças com Salmos. No centro da comemoração do ano-novo está o ritual do reentronização do rei e também da divindade principal. Na Mesopotâmia, Marduk era proclamado o líder do panteão e o rei, que fora simbolicamente destituído do poder, reassumia o trono.

De modo semelhante, no centro da reconstrução proposta por Mowinckel da festividade israelita de ano-novo, constam os assim chamados salmos de entronização (Sl 47, 93, 95—98). São aqueles salmos que eram entoados a Javé, ao ser novamente proclamado rei. A maioria dos outros salmos também encontraria um lugar nessa celebração reconstruída. Por exemplo, os lamentos se ajustariam à parte do ritual onde o rei era destituído de suas prerrogativas reais.

Embora forneça a primeira e clássica tentativa de situar os salmos no contexto de uma única festa, hoje poucas pessoas seguiriam Mowinckel. A falta de evidências sobre esse tipo de festividade na tradição bíblica, combinada com a natureza tênue

das evidências internas do Saltério, levou a maioria a rejeitar tal abordagem. Parece ser uma imposição do pensamento religioso mesopotâmico ao mundo bíblico.

Outras tentativas foram feitas para associar todo o Saltério a uma festa específica. É notável o esforço de Kraus em estabelecer o seu uso numa festa de Sião, cuja intenção era celebrar a escolha de Jerusalém como lugar da morada de Deus. Mais persuasiva, por causa da estreita conexão entre os salmos e o conceito de aliança, é a reconstrução de Weiser de uma Festa da Aliança. Em última análise, porém, é melhor simplesmente dizer que os salmos eram uma parte vital da cotidiana adoração pública de Deus no Israel antigo.

Resumo e conclusão

O contexto histórico do Saltério como um todo e o dos salmos individuais que o constituem são esquivos. Salmos era um livro dinâmico, em desenvolvimento e mutação durante o período canônico. Os salmos individuais são historicamente não específicos, a fim de serem sempre pertinentes ao uso na adoração formal de Israel. Os títulos não são originais, mas antigos; não canônicos, mas confiáveis.

ANÁLISE LITERÁRIA

A estrutura literária de Salmos é quase sem paralelo na Bíblia hebraica. À exceção do Cântico dos Cânticos, o Saltério é a única antologia poética nas Escrituras. Além disso, Salmos proporciona os exemplos clássicos da poesia hebraica. A "Introdução" deste livro descreve e analisa o estilo poético hebraico (p. 24-33).

Gênero

Considerando que o livro é uma antologia, é melhor começar pela análise de suas partes. A forma canônica do livro contém 150 composições poéticas independentes. Esses poemas podem ser convenientemente diferenciados em sete gêneros básicos (Longman, 1988, p. 19-36). Os exemplares desses sete gêneros não estão sistemática ou cronologicamente organizados dentro do livro. Na realidade, numa primeira leitura, o arranjo parece totalmente arbitrário.

Os três gêneros que ocorrem com maior freqüência são caracterizados pela emoção que expressam. Eles são os hinos de alegria, os lamentos e as ações de graças. Os três gêneros estão estreitamente relacionados à vida do adorador. Quando o israelita se encontrava numa relação harmoniosa com Deus e com seus próximos, ele cantava hinos de louvor a Deus. Quando Deus parecia distante e o adorador padecia uma desgraça, ocorria um lamento. Quando o lamento era respondido, o israelita agradecia com uma ação de graças. W. Brueggemann (1984, p. 25-167) propôs uma útil categorização dos três gêneros em termos de hinos de orientação, desorientação e reorientação.

Nosso estudo começará com uma análise desses três principais gêneros encontrados no Saltério.

O hino. O gênero característico do Saltério é o hino. O lamento é mais freqüente, mas o hino domina o tom do livro. O título hebraico do livro testemunha essa asserção, pois *Tehillim* se traduz por "louvores". Embora os hinos sejam relativamente raros no início do Saltério, eles, em sua maioria, aparecem no final. De fato, o Saltério termina em um crescendo de louvor, com os cinco salmos (146—50) conhecidos como a grande doxologia.

O hino é definido, e, portanto, facilmente reconhecível, pelo seu tom de exuberante louvor ao Senhor. É num louvor evangelístico que o salmista chama a outros para se unir a ele:

> Celebrai com júbilo ao Senhor, todas as terras.
> Servi ao Senhor com alegria,
> apresentai-vos diante dele com cântico.
> Sabei que o Senhor é Deus;
> foi ele quem nos fez, e dele somos;
> somos o seu povo e rebanho do seu pastoreio. (Sl 100.1-3)

O salmista com muita freqüência justifica o louvor. Mas, conforme o exemplo encontrado no salmo 100, as razões não são historicamente específicas, antes, elas são gerais e até mesmo vagas. A generalidade é intencional e permite ao salmo falar às gerações futuras e em novas situações.

> Porque o Senhor é bom, a sua misericórdia dura para sempre,
> e, de geração em geração, a sua fidelidade. (v. 5)

Embora as razões não sejam específicas em relação a eventos históricos, é possível uma divisão adicional dos hinos em subgêneros com base no motivo do louvor. Por exemplo, o salmo 29 canta louvor a Deus porque ele é o rei (cf. Sl 47, 93, 95, 96); o salmo 24 louva a Deus porque ele foi vitorioso sobre os inimigos de Israel; o salmo 45 louva a Deus no contexto de um casamento real; e o salmo 48 exalta Sião como o lugar da presença especial de Deus (Sl 46, 76, 87).

O lamento:

> Praza-te, ó Deus, em livrar-me; dá-te pressa,
> ó Senhor, em socorrer-me. (Sl 70.1)

Quando passamos do hino para o lamento, trocamos a alegria pela tristeza. O salmista passa por dificuldades em sua vida e clama a Deus pedindo ajuda. As dificuldades vêm de três fontes (Westermann, 1981, p. 181-94) e os lamentos podem ser diferenciados com base na origem da dificuldade, entretanto não é incomum todos os três estarem presentes em um único salmo.

A dificuldade pode vir do "inimigo". O inimigo é humano e procura prejudicar, até mesmo matar o salmista:

Acha-se a minha alma entre leões,
ávidos de devorar os filhos dos homens;
lanças e flechas são os seus dentes,
espada afiada, a sua língua. (Sl 57.4)

O inimigo não está identificado nos salmos. Os nomes não são determinados, nem apresentadas as ameaças concretas. Os salmos são sempre adequados em novas situações.

Porém, a dificuldade pode vir do próprio salmista. Ele reage com fraqueza à dor que está experimentando:

Derramei-me como água,
e todos os meus ossos se desconjuntaram;
meu coração fez-se como cera,
derreteu-se dentro de mim.
Secou-se o meu vigor, como um caco de barro,
e a língua se me apega ao céu da boca;
assim, me deitas no pó da morte. (Sl 22.14-15)

Salmos 13.2 retrata com vivacidade essa luta interna:

Até quando estarei eu relutando dentro de minha alma,
com tristeza no coração cada dia?

Porém, mais aterrorizante ao salmista é a luta com o próprio Deus. Ele sente-se abandonado por Deus no meio de sua perseguição, dúvida ou dor:

Por pão tenho comido cinza
e misturado com lágrimas a minha bebida,
por causa da tua indignação e da tua ira,
porque me elevaste e depois me abateste. (Sl 102.9-10)

O lamento é, portanto, facilmente reconhecível pelo teor do salmo. É um cântico de desorientação, abandono, angústia, dor e sofrimento.

Os lamentos também têm uma estrutura distintiva composta de sete elementos básicos:

1. Invocação;
2. Apelo a Deus por ajuda;
3. Reclamações;
4. Confissão de pecado ou uma declaração de inocência;
5. Maldição aos inimigos (imprecação);
6. Confiança na resposta de Deus;
7. Hino ou bençāo.

Poucos salmos apresentam todos os sete elementos (e menos ainda nessa ordem precisa), mas qualquer lamento conterá mais do que um deles.

O salmo 28 apresenta uma curta e boa ilustração. O salmo começa com uma prece e apelo a Deus por ajuda:

> A ti clamo, ó Senhor; rocha minha,
> não sejas surdo para comigo. (v. 1a)

Em seguida, ele reclama que é tratado como o ímpio:

> Não me arrastes com os ímpios,
> com os que praticam a iniqüidade. (3a)

ntão amaldiçoa seus inimigos:

> Paga-lhes segundo as suas obras,
> segundo a malícia dos seus atos. (v. 4)

Por fim, o salmista afirma sua confiança em Deus e canta em seu louvor:

> Bendito seja o Senhor,
> porque me ouviu as vozes súplices!
> O Senhor é a minha força e o meu escudo;
> nele o meu coração confia, nele fui socorrido;
> por isso, o meu coração exulta,
> e com o meu cântico o louvarei.
> O Senhor é a força do seu povo,
> o refúgio salvador do seu ungido. (v. 6-8)

Uma característica comum do lamento é que no final ele retoma o louvor. Gunkel e seus discípulos acreditam que essa mistura de tristeza e alegria é prova de que um salmo é de uma data mais recente (seu *Mischgattung*). Tal dedução emana de uma concepção rígida de gênero (Longman, 1985). Uma interpretação alternativa é que o lamento foi levado ao sacerdote, que então proferiu uma palavra de confiança ao salmista. A confiança não foi mencionada no salmo, mas possibilitou ao adorador responder com fé e louvor.

De qualquer forma, a passagem da tristeza para a alegria ao término de muitos lamentos é uma indicação de que o salmista sabia que Deus é um Deus que responde à oração. Os salmos de ação de graças também dão testemunho dessa verdade.

Salmos de ação de graças. Depois de a oração de lamento ser respondida por Deus, o salmista se voltava para expressar a sua gratidão. O salmo de ação de graças está estreitamente relacionado ao hino e em geral soa como um hino no princípio. A diferença pode ser vista no foco específico do louvor: o salmista louva o Senhor por

livrá-lo da aflição. Por esse motivo, Brueggemann chamou acertadamente esses cânticos de salmos de reorientação.

O salmo 18 começa como um hino:

> Eu te amo, ó SENHOR, força minha.
> O Senhor é a minha rocha, a minha cidadela, o meu libertador;
> o meu Deus, o meu rochedo em que me refugio. (v. 1,2)

Nos versículos 4-6, porém, o salmista retrocede ao tempo da sua angústia, quando ele clamou ao Senhor por ajuda:

> Laços de morte me cercaram,
> torrentes de impiedade me impuseram terror.
> Cadeias infernais me cingiram,
> e tramas de morte me surpreenderam.
> Na minha angústia, invoquei o Senhor,
> gritei por socorro ao meu Deus.

O salmo 18 é semelhante a outros salmos de ação de graças em que a parte principal do cântico é devotada a recontar a libertação por Deus e louvar o Senhor por essa graça:

> Do alto me estendeu ele a mão e me tomou;
> tirou-me das muitas águas.
> Livrou-me de forte inimigo
> e dos que me aborreciam,
> pois eram mais poderosos do que eu. (v. 16-17)

O salmo de ação de graças testemunha a bondade e o poder do Senhor. Ele louva o nome do Senhor perante a congregação e a incita a louvar o seu nome:

> Vive o Senhor, e bendita seja a minha rocha!
> Exaltado seja o Deus da minha salvação. [...]
> Glorificar-te-ei, pois, entre os gentios, ó Senhor,
> e cantarei louvores ao teu nome. (v. 46,49)

Louvor, lamento e graças: esses são os três gêneros principais do Saltério. É conveniente nos atermos agora à identificação de alguns dos gêneros menos comentados. Examinaremos quatro deles: salmos de confiança, salmos de recordação, salmos de sabedoria e salmos de realeza.

Salmos de confiança. Como o nome sugere, os salmos de confiança são reconhecidos pela confiança que o adorador expressa em Deus como protetor. As declarações de confiança em Deus estão contidas nos hinos e lamentos, mas tal nota assume um papel predominante em aproximadamente nove salmos (Sl 11, 16, 23, 27, 62, 91, 121, 125, 131).

Embora não tenha uma estrutura distintiva, esse gênero é notável pelo uso que faz de admiráveis metáforas de Deus como um refúgio compassivo. Deus é um pastor (Sl 23), um pássaro que cobre com as asas os seus filhotes (Sl 91) e um lugar de luz e salvação (Sl 27).

Salmos de recordação. A memória desempenha um papel fundamental no Saltério. Os salmos de ação de graças relatam as preces da congregação que foram respondidas no passado. Muitos hinos e lamentos chamam a atenção para os atos passados de libertação divina. Essas lembranças constroem a confiança em Deus. No passado, o Senhor mostrou ser um salvador confiável, ele também o será no presente.

Não surpreende, portanto, que alguns salmos possam ser agrupados num gênero distinto com base em seu interesse pelos grandes atos redentores de Deus no passado. Semelhantes ações são lembradas para estabelecer a confiança no presente. Exemplos desse gênero são os salmos 78, 105, 106, 135 e 136.

Salmos de sabedoria. Alguns salmos compartilham temas e interesses com a parte do cânon do Antigo Testamento classificada como literatura de sabedoria (em particular Jó, Provérbios, Cântico dos Cânticos e Eclesiastes). Por exemplo, Provérbios é notável por suas acentuadas antíteses entre o sábio e o tolo, o justo e o ímpio. Os sábios e justos são abençoados, enquanto os ímpios e tolos são amaldiçoados. O salmo 1 funciona como uma porta de entrada para a adoração de Deus que é o livro de Salmos; essa distinção fundamental o tem categorizado corretamente como um salmo de sabedoria:

> Bem-aventurado o homem
> que não anda no conselho dos ímpios,
> não se detém no caminho dos pecadores,
> nem se assenta na roda dos escarnecedores. (v. 1)
>
> Pois o Senhor conhece o caminho dos justos,
> mas o caminho dos ímpios perecerá. (v. 6)

Os estudiosos também têm observado a estreita relação entre sabedoria e lei. Ambas dizem respeito ao comportamento adequado dentro da comunidade de Deus. O salmo 119 retrata um extenso louvor à lei de Deus. Em conseqüência, ele também é classificado como salmo de sabedoria.

Outros salmos de sabedoria incluem poemas tão diversos como os salmos 45 e 73. O salmo 45 é um salmo de casamento real e apresenta muitas semelhanças com os poemas de amor do Cântico dos Cânticos. O salmo 73 trata da dúvida e do ceticismo, e, portanto, é admissível compará-lo com Eclesiastes.

Salmos de realeza. Ninguém duvida de uma estreita conexão entre Salmos e o rei israelita. Os pesquisadores discutem, portanto, questões sobre a teologia e a ideologia da realeza implícita no Saltério, bem como o total de salmos associado com a instituição da realeza (Eaton).

A dificuldade encontra-se na identidade do não nomeado "eu" em vários dos salmos. O narrador em primeira pessoa no salmo 3 nunca se identifica explicitamente como o rei de Israel. Não obstante, uma leitura cuidadosa fornece evidência de que o salmo 3 é um salmo de realeza. Por exemplo, o conflito entre o narrador em primeira pessoa e o "inimigo" é mais do que uma contenda pessoal:

> Senhor, como tem crescido o número dos meus adversários!
> São numerosos os que se levantam contra mim.
> São muitos os que dizem de mim:
> Não há em Deus salvação para ele.
>
> Deito-me e pego no sono;
> acordo, porque o Senhor me sustenta.
> Não tenho medo de milhares do povo
> que tomam posição contra mim de todos os lados. (v. 1-2, 5-6)

O caráter real desses salmos é suscitado pelos títulos, muitos dos quais designam Davi como o autor.

Sem tentar delinear cada salmo que emana da corte real, precisamos reconhecer dois tipos básicos de salmos de realeza no Saltério: (1) salmos que exaltam Deus como rei e (2) salmos que exaltam o governante de Israel como rei.

Os salmos de realeza divina receberam muita atenção após a afirmação de Mowinckel de que eles forneciam a chave para o propósito do Saltério. Mowinckel usou-os para reconstruir uma cerimônia de reentronização divina anual em Israel semelhante ao festival do ano novo babilônico. Tal reconstrução foi severamente criticada (Kraus, Weiser) e a hipótese rejeitada. No entanto, os salmos de realeza divina ainda são alguns dos poemas mais estudados no Saltério.

Deus é proclamado rei não apenas de Israel, mas também do universo (Sl 24.1-2; 95.1-5). Uma estreita conexão pode ser observada entre a proclamação de Deus como rei e vitórias militares. Deus obtém a vitória na batalha para o seu povo, e eles respondem louvando-o como o seu rei:

> Cantai ao Senhor um cântico novo,
> porque ele tem feito maravilhas;
> a sua destra e o seu braço santo
> lhe alcançaram a vitória. (Sl 98.1)

Em Israel o rei humano era filho de Deus, e seu servo. Quando o povo pediu por um rei, foi por falta de confiança em Deus como salvador (1Sm 8.7). Apesar do pecado do povo, Deus proveu um rei. Samuel certificou-se de que o povo entendera ser o rei humano um pálido reflexo do rei divino, por isso realizou a celebração de uma cerimônia de renovação da aliança (1Sm 12; v. R. Vannoy). A monarquia não substituiu, mas promoveu, a teocracia.

Diversos salmos, portanto, centralizam sua atenção no rei humano. O salmo 21 oferece um bom exemplo, particularmente nos primeiros versículos:

Na tua força, SENHOR, o rei se alegra!
E como exulta com a tua salvação!
Satisfizeste-lhe o desejo do coração
e não lhe negaste as súplicas dos seus lábios.
Pois o supres das bênçãos de bondade;
pões-lhe na cabeça uma coroa de ouro puro. (v. 1-3)

A estrutura do Saltério

Salmos, como sabemos, é composto de 150 composições poéticas independentes. Há evidência de que alguns salmos que hoje estão separados foram de fato escritos como um único poema. Por exemplo, os salmos 9 e 10 juntos constituem um único acróstico alfabético, e na *Septuaginta* eles aparecem como um único salmo. Além disso, um refrão recorrente une os salmos 42 e 43 e, assim, esses também deveriam ser considerados um único poema. Apesar da nossa incapacidade para determinar com absoluta certeza o total exato de salmos, é uma verdade evidente que a singularidade do Saltério está em parte na sua estrutura não narrativa.

Os estudiosos propuseram diversos esquemas para justificar a ordem atual dos salmos no livro, mas nenhum foi convincente. Franz Delitzsch propôs uma estrutura de "palavra mote". Quer dizer, cada salmo se apropriou de uma palavra ou frase chave do salmo anterior. Outros intelectuais sugeriram uma estrutura litúrgica. Em outras palavras, o Saltério seria lido na sinagoga num ciclo de um ou três anos, de acordo com a estrutura do livro como um todo.

Evidências apontam para uma imagem do Saltério como um livro aberto e dinâmico durante o período canônico. Os salmos individuais foram compostos e acrescentados ao longo de um período de mil anos. Parece que vez por outra grupos de salmos eram acrescentados de uma só vez ao Saltério. O agrupamento mais comum dentro do Saltério é baseado na autoria. Os salmos 42—49 são poemas dos "filhos de Coré". A maioria dos estudiosos acredita, corretamente, que a referência não é aos descendentes biológicos de Coré, mas antes aos seus descendentes profissionais, a seqüência de aprendizes que se sucediam no serviço musical do templo. Um segundo grupo de salmos desse tipo é aquele atribuído a Asafe (Sl 50, 73—83). Asafe é mencionado em 1Crônicas 15.17 como aquele que cantou diante da arca quando ela foi transferida da casa de Obede-Edom para Jerusalém. A sua família é mencionada como uma das três que serviam o Senhor com as suas habilidades musicais (1Cr 25.1-9).

Os cânticos de Davi constituem o mais famoso grupo de salmos baseado em autoria. Em princípio, os salmos de Davi constituíam um único grupo (Sl 72.20), mas, no curso da constituição do livro canônico, salmos não-davídicos foram inseridos nessa coleção e outros salmos davídicos, que por alguma razão não haviam sido incluídos no grupo inicial, também foram incluídos posteriormente e, assim, aparecem depois do Salmo 72. Tal evidência testemunha claramente o caráter aberto e dinâmico do Saltério.

Um segundo tipo de agrupamento encontrado em Salmos é baseado na função cultual. Cada um dos salmos 120 a 134 é classificado como "cântico de ascensão".

Muito se debate acerca da significação do título. Provavelmente, esses salmos eram principalmente utilizados durante uma peregrinação religiosa para Jerusalém e em particular para o templo.

É ainda possível distinguir os salmos que são agrupados, ou unidos, não sob um título comum, mas por um conteúdo comum. Cada um dos salmos 93 e 95—99 proclama Deus como rei do universo. Fica claro que eles ou foram postos no Saltério ao mesmo tempo ou, à medida que foram acrescentados individualmente, foram, com o passar do tempo, agrupados nessa parte devido às semelhanças entre eles.

Antes de continuar a nossa identificação das eventuais estruturas dentro do Saltério, é preciso mencionar a divisão da totalidade do Saltério em cinco "livros" (Sl 1—41, 42—72, 73—89, 90—106 e 107—150). Cada um dos cinco livros termina com uma doxologia e varia na preferência do nome divino. Isto é, o Livro I demonstra uma clara preferência pelo nome divino Javé (272 ocorrências, Elohim ocorre apenas 15 vezes), já no Livro II a preferência é invertida (Yahweh [Javé] ocorre 74 vezes; Elohim [Deus] 207 vezes). É impossível determinar por que os Livros foram divididos dessa forma. A divisão quíntupla é uma tentativa de espelhar o quíntuplo do Pentateuco.

Desse modo, alguns salmos se agrupam com base na similaridade de autoria, conteúdo ou função. No entanto, esses grupos são eventuais e não é possível observar qualquer estrutura organizacional global para o livro. A última palavra ainda não foi dada. Embora uma estrutura global e formal possa não ser descoberta no Saltério, existe aquilo que parece ser movimentos e arranjos intencionais dentro do livro como um todo.

O movimento mais interessante é o da predominância dos lamentos sobre os hinos. Lendo Salmos do princípio ao fim, fica-se com a impressão de que a expressão de alegria é o clima predominante. Tal impressão geral explica o título hebraico do livro, *Tehillim*, "Cânticos de Alegria". É desconcertante, contudo, descobrir que os lamentos, de longe, excedem em número os hinos no Saltério. Porém, os hinos são proporcionalmente mais numerosos na conclusão do livro. Assim, a impressão geral de alegria vem tanto dos movimentos dentro do Saltério quanto do arranjo intencional nos últimos cinco salmos. Os salmos 146—50, colocados no final do livro, formam uma Grande Doxologia (como esse grupo ficou tradicionalmente conhecido).

Notemos que a forma final do Saltério mostra evidências de um arranjo intencional dos salmos ao término do livro, visando levar-nos de volta à abertura do livro. Há muito tempo se percebeu que o primeiro salmo oferece uma conveniente introdução à totalidade da obra. O salmo 1 é efetivamente singular, tratando-se de um salmo de sabedoria que faz uma distinção contundente entre o ímpio e o justo. Quando alguém adentra o santuário do Saltério (veja abaixo "Mensagem teológica"), o adorador é confrontado com a escolha fundamental entre a perversidade e a justiça.

A estrutura peculiar do Saltério apresenta algumas implicações básicas para a exegese do livro. A mais óbvia é que a maioria dos salmos não possui um contexto literário normal. Exceto sob raras circunstâncias, não é apropriado interpretar um salmo no contexto literário dos salmos que vem antes ou depois dele. Pelo lado positivo, a estrutura do Saltério mostra a necessidade de uma análise do gênero. O con-

texto literário básico para o estudo de um salmo, portanto, não são os salmos que o cercam, mas os salmos que são em geral semelhantes a ele.

MENSAGEM TEOLÓGICA

Introdução

É difícil discutir a mensagem teológica do Saltério por duas razões. Primeiro, o livro é formado de 150 composições individuais e, conseqüentemente, não apresenta um argumento desenvolvido de modo sistemático. Segundo, como será explorado com mais detalhes abaixo, os salmos são orações cantadas para Deus, logo, eles chegam a nós como palavras da congregação dirigidas a Deus, em vez de a Palavra de Deus dirigida ao povo de Israel. Como, então, é possível falar das questões teológicas do Saltério?

É verdade que o Saltério não nos chega com uma teologia sistemática desenvolvida com nitidez. Os salmos não revelam progressivamente o caráter de Deus ou a natureza de sua relação com os seres humanos, desde o seu começo até o seu fim. No entanto, os salmos constituem uma rica fonte de ensinamento e reflexão teológicos. Ainda que seja correto afirmar que a teologia do Saltério não é sistemática, devemos nos apressar, por outro lado, em afirmar que ela é extensa — tão extensa, de fato, que o Saltério é um "microcosmo" da doutrina de todo o Antigo Testamento. Nas famosas palavras de Martinho Lutero, Salmos é "uma pequena Bíblia e a síntese do Antigo Testamento". Então, a real dificuldade numa discussão da teologia do Saltério não é a falta de um objeto de estudo, mas a percepção de que a teologia do Saltério é tão abrangente quanto a teologia do Antigo Testamento.

O outro potencial obstáculo para uma teologia do Saltério é que ele é um livro composto principalmente de preces. Homens e mulheres clamando a Deus. Nesse sentido, Salmos pode ser contrastado com o grosso do Antigo Testamento. Nos profetas, por exemplo, ouvimos claramente a voz de Deus quando ele se dirigia à comunidade por meio de seu mediador escolhido (cf. a frase familiar "assim diz o Senhor"). Por essa comparação, muitos concluem que Salmos se apresenta a como a resposta humana ao encontro divino. Assim, embora instrutivo, seu ensino não é o de uma teologia normativa. Muitas pessoas sustentam esse tipo de idéia sobre o Saltério apelando às maldições dos salmos (Sl 69.22-29; 109.6-21). Deus não está ensinando seu povo a odiar os inimigos, está? Afinal de contas, em outras partes, Deus instrui seu povo a amar os seus inimigos.

É uma verdade incontestável que os salmos são orações, não oráculos. Porém, a inclusão deles no cânon certifica sua natureza como Palavra de Deus. Afinal de contas, embora a presença divina esteja muito mais clara nos profetas e até mesmo nos livros históricos, suas palavras também foram proferidas por intermédio de seres humanos. Além disso, nem todas as preces de Israel se encontram no Saltério. As orações de Salmos são aquelas aprovadas pelos sacerdotes na adoração formal de Israel (1Cr 16.4-38).

É, pois, importante discutir a teologia do Saltério. Contudo, precisamos ter em mente que a teologia do livro é extensa, mas não sistemática, que é confessional e doxológica, não abstrata.

Livro de orações da aliança

Considerando-se que uma teologia do Saltério é coextensiva a uma teologia do Antigo Testamento, uma discussão sobre a primeira será mais indicativa do que exaustiva. O núcleo de Salmos, bem como do Antigo Testamento, é o encontro divino-humano. Posto de outro modo, a relação entre Deus e os seres humanos é o foco do Antigo Testamento e de Salmos. Essa relação é descrita através de uma variedade de imagens de Deus: pastor, guerreiro, pai, mãe, rei, marido, para nomear algumas. Cada qual enfatiza um aspecto particular da relação de Deus com o seu povo.

Sem desprezar a diversidade de imagens e perspectivas que o Antigo Testamento fornece ao leitor, um bom exemplo pode ser visto na aliança como a mais recorrente metáfora de relacionamento. Não existe dúvida de que o próprio povo de Deus entendia estar numa relação de aliança com Deus desde o tempo do seu pai fundador Abraão (Gn 15 e 17), passando por Moisés (Êx 19—24) e Davi (2Sm 7).

Assim, enquanto o salmista abre o seu coração diante do Senhor em preces de alegria e tristeza, ele percebe que está em íntima relação com Deus. Ele sabe que está em aliança com o Deus do universo.

A natureza da aliança e a sua relação literária e conceitual com os tratados do antigo Oriente Médio estão discutidos em outra parte deste volume (p. 95-98). Deve-se, além disso, admitir que o termo aliança (*bᵉrît*) é explicitamente usado apenas em doze salmos (é tema principal somente nos salmos 89 e 132). No entanto, não podemos ignorar o fato de que os salmistas se manifestam no contexto da aliança. São pessoas que falam com Deus e sobre Deus com base numa relação de aliança com ele. Portanto, aliança é um conceito que mantém unidos muitos fios da teologia de Salmos. Não podemos esgotar o tema, mas, para fins ilustrativos, serão tratados cinco tópicos selecionados.

Sião. Deus deu a conhecer a sua presença de um modo especial no Monte Sião. Foi nessa montanha, no limite norte da Jerusalém de Davi que Salomão construiu o templo. Como repositório da arca da aliança, bem como de outros objetos que simbolizavam a presença de Deus, o templo representava a estreita relação de Deus com Israel.

Como tal, o próprio Sião é um freqüente objeto de louvor em Salmos. O salmo 48 é um exemplo comovente de um salmo de "Sião", que louva a Deus descrevendo, amorosamente, o lugar da sua santa habitação:

> Grande é o SENHOR e mui digno de ser louvado,
>   na cidade do nosso Deus. Seu santo monte,
> belo e sobranceiro,
>   é a alegria de toda a terra;
> o monte Sião, para os lados do Norte,
>   a cidade do grande Rei.
> Nos palácios dela,
>   Deus se faz conhecer como alto refúgio. (v. 1-3)

A santidade que diz respeito a Sião é com freqüência ampliada para incluir toda a cidade de Jerusalém. O resultado é que essa cidade também é muitas vezes exaltada em Salmos:

> Jerusalém, que estás construída
> como cidade compacta,
> para onde sobem as tribos,
> as tribos do Senhor,
> como convém a Israel,
> para renderem graças ao nome do Senhor. (Sl 122.3-4)

Em tudo isso, é importante lembrar que Sião e Jerusalém não são santos em ou por si mesmos. Antes, são santos porque Deus escolheu tornar a sua presença conhecida ali de um modo especial. É de Sião que partiram as suas bênçãos.

História. A história desempenha um papel fundamental nas alianças bíblicas. A relação entre Deus e o seu povo possui um contexto que é repetido nos tempos de formação e renovação da aliança (Êx 20.2; Dt 1.6—4.49; Js 24.2-13; 1Sm 12.8-15).

A memória histórica também é importante em Salmos. Os atos passados de libertação e o amor de Deus por seu povo são constantemente recordados pelo salmista. O povo de Deus encontra neles motivo de alegria (Sl 98.1-3). Os israelitas também relembram os atos misericordiosos de Deus quando estão em meio à dificuldade e angústia (Sl 77). Embora alguns salmos possuam um componente histórico, um seleto número de salmos (descritos anteriormente como salmos de recordação p. 213) tem como objetivo principal relatar as obras históricas de Deus (Sl 78, 105, 106 e 136).

Dessa maneira, a presença da aliança de Deus não é abstrata, mística ou individual. Deus inscreve-se no reino da história e age ao lado de Israel. O salmista encontra inúmeras oportunidades para exaltar a obra de Deus no tempo e no espaço.

Lei. Deus impõe ao seu povo certas obrigações que tomam a forma de lei. Deus concedeu a lei a Israel depois de haver entrado numa relação de aliança com aquela nação e com a história da salvação como pano de fundo. Esse padrão pode ser visto claramente em Êxodo. Antes dos Dez Mandamentos e das outras leis mosaicas serem dados ao povo, Deus libertou o povo da escravidão egípcia. A Lei vem na mesma época e não antes de Deus entrar em relação com o seu povo.

É dentro da relação de aliança que o salmista exalta a lei e lembra ao povo a sua obrigação de mantê-la. Alguns salmos tomam a lei como a sua principal preocupação. O salmo 1 recomenda adesão sincera à lei, não por ordem, mas pela descrição das bênçãos derramadas sobre aqueles que guardam a lei. O salmo 19 segue no mesmo caminho, mas também evoca imagens poderosas para descrever os benefícios da lei:

> São mais desejáveis do que ouro,
> mais do que muito ouro depurado;
> e são mais doces do que o mel
> e o destilar dos favos. (v. 10)

Talvez o mais famoso salmo que exalta a lei de Deus seja o 119. O "Salmo Gigante" de vinte e duas estrofes (176 versículos) expressa o mais intenso amor pela lei encontrada na Bíblia:

> Quanto amo a tua lei!
> É a minha meditação, todo o dia!
> Os teus mandamentos me fazem mais sábio que os meus inimigos;
> porque, aqueles, eu os tenho sempre comigo. (v. 97,98)

Mas não é somente nesses poucos salmos que a obrigação com a aliança vem à tona. O salmista exorta continuamente a congregação para uma resposta de obediência a Deus. Ele muitas vezes volta-se para a congregação e chama a sua atenção de modo imperativo. A exortação é em geral para adorar a Deus e louvá-lo por tudo o que ele fez (Sl 31.4-5).

Realeza. O rei endossa a aliança. A aliança, como um tratado, é acordada por dois reis que representam seus povos. O tratado de vassalagem, modelo para a aliança divino-humano no Antigo Testamento, é uma relação política entre um rei, que representa um estado politicamente superior, e um monarca menos poderoso que se subordina e ao seu povo em relação ao grande rei. Nas alianças do Antigo Testamento, Deus é o Grande Rei, e Israel, representado pelo rei davídico, é a nação vassala.

Desse modo, não é estranho que a realeza seja um tema capital no Saltério. Por um lado, vários salmos exaltam Deus como rei (Sl 47, 93, 95—99). Ele não é apenas o Rei de Israel, mas de todo o universo, o qual em sua totalidade deve louvá-lo (96.1). Afinal de contas, o Senhor criou tudo o quanto existe (95.3-5).

Por outro lado, o rei humano também desempenha um papel muito importante no Saltério. Ele é aquele a quem Deus escolheu para conduzir o seu povo e mediar a sua realeza junto a eles (Sl 2). Diversos salmos estão explicitamente relacionados ao tema real, uma vez que o rei é o tema (e.g., 20, 21). Vários outros salmos são claramente relacionados ao rei humano em virtude de seus títulos e da linguagem usada para descrever o enunciador. Por exemplo, no salmo 3 o número de inimigos e sua ferocidade sugere que o foco aqui recai sobre o rei (J. Eaton). Essa afirmação é amparada pelo título que declara a autoria davídica.

O salmo 2, muito provavelmente um salmo de coroação (Craigie, p. 62-69), revela a relação entre Deus, como rei entronizado no céu (v. 4), e o rei ungido que governa e prospera com a sua bênção (v. 6-9). O segundo reflete a glória do primeiro. Deus protege e abençoa o rei ungido em face da oposição hostil.

A relação entre o rei e Deus tem sido um tópico de intensa pesquisa nos últimos anos. Proeminentes intérpretes de Salmos (Mowinckel e a escola escandinava) defenderam que havia uma estreita relação entre o rei humano e Deus. Alguns chegaram mesmo a afirmar que os salmos apresentam um rei divinizado. O argumento básico usado para endossar essa posição foi a ideologia da realeza supostamente vigente na maior parte do antigo Oriente Médio. Tais concepções extremadas já não estão mais presentes na pesquisa sobre Salmos. Nas palavras de H. J. Kraus (1986, p. 111), "é

indiscutível que na adoração de Israel o rei não era o objeto de veneração. Nem mesmo é possível encontrar rudimentos de qualquer adoração oferecida a ele". O rei, embora desempenhasse uma função importante na religião de Israel e em Salmos, é, no entanto, um servo humano de Deus.

Guerra. A linguagem militar permeia o Saltério. É possível reconhecer diversos salmos que são orações cantadas antes, durante e depois de uma batalha (Longman, 1982 e 1985). Por trás desses salmos encontra-se o conceito bíblico de guerra santa e a sua relação com a aliança entre Deus e Israel.

Em um tratado do antigo Oriente Médio, o Grande Rei fazia duas promessas a seu vassalo. Primeira, o rei atacaria o vassalo caso este se rebelasse contra aquele. Segundo, ele viria em defesa de qualquer leal vassalo que fosse atacado. A mesma transação dinâmica entre Deus e Israel é verificada ao longo do Antigo Testamento. O Senhor surge como um guerreiro lutando em nome de seu povo obediente (Êx 15; Jz 5; Js 6), mas luta contra os israelitas quando se rebelam (Js 7—8; 1Sm 4—5; Lamentações). A guerra de Israel no Antigo Testamento é santa porque é Javé quem o conduz na batalha. Foi ele quem outorgou as leis fundamentais para a guerra de Israel (Dt 7, 20).

O salmo 7 exemplifica uma prece para antes de Israel entrar em guerra. O salmista clama a Deus que o livre de seus inimigos (v. 1-2). É típico nos salmos de pré-batalha o salmista se dirigir diretamente a Deus e pedir a sua ajuda:

> Levanta-te, Senhor, na tua indignação,
> mostra a tua grandeza contra a fúria dos meus adversários
> e desperta-te em meu favor,
> segundo o juízo que designaste. (Sl 7.6)

Deus é freqüentemente denominado através de imagens marciais (escudo, v. 10) e é retratado como um soldado que se prepara para a batalha (v. 12-13).

Quando o salmista está no meio da guerra enfrentando grandes perigos, ele se volta para o Senhor a fim de expressar-lhe a sua confiança. O salmo 91 apresenta o mais apropriado cenário: no campo de guerra, à noite, entre batalhas. O salmista enfrenta o perigo da batalha (v. 5-7) e a peste (v. 6). Contudo, ele sente-se perfeitamente seguro em Deus, seu refúgio e proteção (v. 1).

Por último, quando a guerra termina, Israel reconhece que a vitória foi obra de Deus. O salmo 98 contém três estrofes. A primeira celebra a vitória que Deus concedeu ao seu povo perante as nações (v. 1-3). Como resultado da vitória, Deus é proclamado rei (v. 4-6) e futuro juiz (v. 7-9).

Muitos salmos têm a guerra como seu contexto básico. Esses salmos são motivados pela ideologia da guerra santa e não raro apresentam uma impressionante figura de Deus como o Guerreiro Divino:

> Trovejou, então, o Senhor, nos céus;
> o Altíssimo levantou a voz,
> e houve granizo e brasas de fogo.

Despediu as suas setas e espalhou os meus inimigos,
multiplicou os seus raios e os desbaratou. (Sl 18.13-14)

A função polêmica de Salmos

Uma armadilha dos tempos modernos é pensar em Salmos como uma coleção de poesia extemporânea. Ao contrário, os salmos estão bem assentados em seu ambiente contemporâneo. A relevância que tiveram à época de sua composição pode ser claramente vista em sua face polêmica.

Um dos principais perigos que se apresentou a Israel durante o período abarcado pelo Antigo Testamento foi a apostasia. Muitos israelitas eram atraídos para os deuses e deusas do antigo Oriente Médio, de maneira especial pelas divindades cananéias. As próprias narrativas históricas bíblicas indicam que a adoração de Baal era particularmente uma tentação a eles.

Os salmos falam desse perigo de muitos modos sutis. O salmo 29 é um exemplo particularmente rico de um salmo que exalta Javé ao espezinhar Baal de forma implícita (Cruz, Craigie). O leitor moderno pode não perceber as polêmicas teológicas do salmo, a menos que ele seja lido com atenção e algum conhecimento da religião cananéia.

Muitos dos detalhes do salmo 29 nos remetem a um poema cananeu. O texto possui muitas características em comum com o tipo de poesia descoberta em Ugarit. Em primeiro lugar, o salmo é de forma inusual carregado de tricólons[1] e seu paralelismo é muito repetitivo. Essas são características da poesia ugarítica quando contrastada com a hebraica. O salmo começa com uma exortação aos "filhos de Deus", em hebraico *bᵉ nê'ēlîm* e semelhante à expressão ugarítica *bn'ilm* (também "filhos de deus"), que naquele contexto se refere à assembléia divina. Todas as referências geográficas (v. 6,8) refletem uma orientação em direção ao norte, a região próxima de Ugarit e outros territórios cananeus.

Além dos detalhes do salmo, a imagem associada a Javé guarda uma semelhança notável com as descrições de Baal nos textos ugaríticos. Javé é imaginado no salmo como uma poderosa nuvem de tempestade. O seu raio e trovão ("voz") estremece a paisagem. A especialidade de Baal entre os deuses de Canaã era a chuva e a fertilidade. A questão do salmo 29 parece ser que é Javé, não Baal, que está por trás do poder das chuvas. Que a conexão entre Javé e Baal foi consciente e polemicamente traçada pelo salmista se confirma pela imagem final de Deus sentado num trono posto sobre o Dilúvio. Isso nos faz lembrar do famoso episódio na épica de Baal, em que ele derrota o Mar (Yam) e então se ocupa pessoalmente da construção de seu palácio real.

O salmo 29 é ilustrativo de um fenômeno bastante comum de alusões às imagens mitológicas do Oriente Médio encontradas nos salmos. Isso não deve ser interpretado como um tipo de empréstimo grosseiro da religião médio-oriental. Antes, somos levados a entender a ocorrência de tais imagens como intencional e polêmica. Longe de mostrar que os salmistas são promotores intencionais de uma ampla reli-

[1] Termo técnico para a estratégia literária de repetir três vezes a mesma construção lingüística, inclusive com a repetição de palavras ou expressões, com finalidade enfática e poética. (N. da T.)

gião médio-oriental, tais estratégias demonstram a intenção de seus autores em promover a adoração exclusiva de Javé em detrimento dos outros inexistentes deuses e deusas do antigo Oriente Médio.

EM DIREÇÃO AO NOVO TESTAMENTO

Lucas 24 registra as aparições de Jesus após sua ressurreição. Na segunda metade do capítulo, Jesus reuniu-se com os seus assustados discípulos. Eles estavam surpresos com seu aparecimento. Em resposta às suas dúvidas, Jesus recorreu às Escrituras: "São estas as palavras que eu vos falei, estando ainda convosco: importava se cumprisse tudo o que de mim está escrito na Lei de Moisés, nos Profetas e nos Salmos" (v. 44). O que interessa para nós no presente estudo é a menção de Salmos. Pelo contexto, fica claro que Jesus não está apenas se referindo ao livro que chamamos Salmos, mas, de maneira mais geral, à terceira parte do cânon da Bíblia hebraica (Beckwith, p. 111-12). Entretanto, é óbvio que a referência inclui também Salmos. Jesus está dizendo, sem sombra de dúvidas, que Salmos o antecipou e que a sua vinda em algum sentido cumpriu aquele livro.

Os escritores do Novo Testamento reconheceram a relação entre Jesus e Salmos. O livro de Salmos compete apenas com Isaías na freqüência das citações feitas nas páginas do Novo Testamento (Harman e Kistemaker). É certo que, o Novo Testamento cita Salmos para apoiar muitas doutrinas diferentes e não somente as cristológicas. Em Romanos 3, Paulo se refere a várias passagens do Saltério para provar os seus argumentos. Por exemplo, ele afirma que Deus é completamente fiel (v. 4, citando Sl 51.4) e que o homem é totalmente pecador (v. 10b-18), citando vários salmos e inclusive uma curta passagem de Isaías.

Porém, o nosso interesse imediato recai sobre o grande número de vezes que os autores do Novo Testamento citaram Salmos para provar a identidade de Jesus como Messias e Filho de Deus. Para uma discussão mais extensa, pode ser consultado o trabalho de Harman e Kistemaker, mas um breve exemplo se encontra em Atos 4. Ali, Pedro fala com os líderes judeus que estão interpelando a ele e seus companheiros, e o apóstolo descreve a rejeição e em seguida a glorificação de Jesus. Ele sustenta o seu argumento citando Salmo 118.22, ao dizer: "Ele é pedra rejeitada por vós, os construtores, a qual se tornou a pedra angular" (At 4.11). Jesus é a pedra rejeitada e depois colocada na posição mais importante da construção.

É importante perceber que os salmos não são proféticos em sentido restrito. Alguns círculos acreditam que um pequeno número de salmos muito importantes não assenta sua referência no Antigo Testamento, mas se referem exclusivamente à vinda do Messias. Os exemplos incluem O salmo 2, 16, 22, 69 e 110. Na verdade, esses salmos são particularmente importantes mesmo que não haja nenhuma outra razão a não ser o fato dos escritores do Novo Testamento citá-los mais do que qualquer outro salmo. Contudo, eles também possuem um contexto no Antigo Testamento. Por exemplo, o salmo 2 é claramente um salmo de coroação (Craigie, 1983, p. 64-69) e o salmo 69 admite culpa por parte do salmista (v. 5), o que o faria inapropriado a uma declaração profética sobre o Cristo sem pecado.

De que forma, portanto, os salmos foram cumpridos em Cristo? Existem duas premissas nas quais a conexão entre os salmos e Jesus é construída. A primeira é a relação entre o salmista e Jesus. O narrador em muitos dos salmos é o rei davídico. Além disso, o rei davídico é freqüentemente o foco dos salmos. Devemos nos lembrar neste momento de alguns fatos sobre a teologia da realeza em Israel. O rei israelita é o reflexo humano da realeza de Deus. Ele governa porque Deus o instituiu como governante. Esse é, em particular, o caso de Davi, com quem Deus fez uma aliança especial (2Sm 7) estabelecendo a sua realeza e a sua dinastia. É, portanto, significativo que muito do Saltério esteja relacionado com a instituição da realeza em Israel e mais especificamente com Davi e sua dinastia.

Quando retornamos ao Novo Testamento, vemos o cumprimento da promessa da aliança davídica de que um filho de Davi se sentaria no trono para sempre. Uma promessa cumprida na pessoa de Jesus Cristo, que, de acordo com Paulo: "segundo a carne, veio da descendência de Davi" (Rm 1.3).

Assim, Lucas 1.31-33 registra a seguinte bênção sobre Maria:

> Eis que conceberás e darás à luz um filho, a quem chamarás pelo nome de Jesus. Este será grande e será chamado Filho do Altíssimo; Deus, o Senhor, lhe dará o trono de Davi, seu pai; ele reinará para sempre sobre a casa de Jacó, e o seu reinado não terá fim. (Lc 1.31-33; cf. Sl 89.3,4)

Além disso, Jesus é antecipado no Saltério por ser o Filho de Deus. Os salmos são oferecidos a Deus e, como a segunda pessoa da Trindade, Jesus é o objeto apropriado para o nosso louvor e nossa súplica.

O autor de Hebreus fixa o padrão. No primeiro capítulo, onde cita várias passagens do Antigo Testamento para mostrar a superioridade de Cristo aos anjos, ele inclui Salmos 102.25-27 em referência a Jesus (v. Hb 1.8):

> No princípio, Senhor, lançaste os fundamentos da terra,
> e os céus são obra das tuas mãos;
> eles perecerão; tu, porém, permaneces;
> sim, todos eles envelhecerão qual veste;
> também, qual manto, os enrolarás,
> e, como vestes, serão igualmente mudados;
> tu, porém, és o mesmo,
> e os teus anos jamais terão fim. (Hb 1.10-12)

Em seu contexto no Antigo Testamento, esse salmo foi cantado a Javé. De uma perspectiva do Novo Testamento, ele é corretamente cantado a Jesus, pela razão de que Jesus, embora completamente humano, é completamente Deus e merecedor de louvor divino.

Por esses motivos e seguindo os exemplos do Novo Testamento, é legítimo ler Salmos de uma perspectiva cristológica. Clowney (1973 e 1978) escreveu de forma sintética, mas sugestiva, a respeito de uma abordagem genérica para uma leitura cristã

de Salmos. Dessa perspectiva, ele afirma que os salmos são considerados de modo correto como as orações sobre Jesus (Hb. 2.12) e preces para Jesus. Por exemplo, os hinos considerados como cânticos sobre Jesus demonstram a sua glorificação e podem ser cantados em seu louvor. Os lamentos revelam a sua humilhação (e foram assim empregados pelos autores do Novo Testamento), e eles podem ser dirigidos a ele como expressão dos sofrimentos dos cristãos modernos.

Provérbios

Provérbios é hoje o centro da atenção de vários círculos cristãos. Nossa época tornou-se cada vez mais absorvida pelo interesse em nós mesmos e em como nos relacionamos com os outros, e muitos sentem que esse livro oferece uma ajuda divinamente inspirada sobre a compreensão da personalidade e do comportamento humano.

No entanto, Provérbios está, em outro sentido, fora da linha mestra do Antigo Testamento. Não existem quaisquer referências aos grandes atos de redenção ou à aliança, e há muito pouca menção direta a Deus. Essa ausência de linguagem religiosa explícita levou alguns a considerar o conteúdo do livro como sabedoria "secular".

CONTEXTO HISTÓRICO

Autoria

Conforme será demonstrado em nossa análise literária, Provérbios é uma antologia composta de vários textos de diferentes autores em diversos períodos de tempo. Em geral, as seções são marcadas por títulos que indicam a autoria. Eles indicam como fonte da sabedoria do livro um grupo chamado "os sábios" (Pv 22.17; 24.23), Agur (30.1), rei Lemuel (31.1) e Salomão (1.1; 10.1; 25.1). Somente Provérbios 1.8—9.18 e 31.10-31 não possuem uma atribuição de autoria explícita. Provérbios 1.1-7 serve como um extenso sobrescrito e introdução ao livro, atribuindo a autoria da obra a Salomão, mas não a declara para a seção em si.

É o papel de Salomão no livro que tem atraído a maior parte das atenções, não apenas porque muito do livro está relacionado ao seu nome (Pv 10.1—22.16; 25.1—29.27), mas também porque o livro é aberto com o que parece ser à primeira vista uma apresentação que associa todo o livro ao grande rei. Do lado dos conservadores, existe sempre a tendência de argumentar que Salomão foi mais responsável pelo livro do que o crédito que lhe é explicitamente atribuído. G. Archer, por exemplo, acredita que, ao abranger todo o livro, 1.1 também atribui autoria salomônica para 1.8—9.18, embora ele entenda que o rei haja reunido os "ditados dos sábios", os quais Archer de modo conseqüente insisti (porém sem evidências) serem provenientes de um período de tempo anterior a Salomão (Archer, SOTI, p. 476-7). Por outro lado, no extremo oposto, alguns estudiosos críticos afirmam que nada em Provérbios pode ser atribuído diretamente a Salomão (Toy, p. xix-xx) e que o seu papel no livro resulta de sua lendária sabedoria.

Como sempre, a evidência concreta do livro caminha para algo entre os dois extremos, e essa é a posição da maioria dos conservadores e de alguns estudiosos críticos contemporâneos. Seguindo a informação dada pelos títulos, o melhor é limitar a contribuição de Salomão a 10.1—22.16 e 25.1—29.27. De qualquer modo, tais partes ainda constituem a principal contribuição individual do livro e, talvez, a parte mais antiga. Desse modo, é certamente apropriado ao primeiro versículo identificar Salomão como o principal contribuinte e iniciador da antologia. Afinal de contas, a ligação de Salomão com a sabedoria bíblica é um tema fundamental da narrativa histórica concernente ao seu reinado, como se verifica em Reis. Ele orou pedindo por sabedoria e a recebeu de Deus (1Rs 3.1-15); ele então demonstrou essa sabedoria numa situação prática (v. 16-28). A sua sabedoria ultrapassava à dos demais no resto do mundo (1Rs 4.29-31), maravilhando até mesmo a rainha de Sabá, que viajara uma longa distância para confirmar o que ela ouvira falar dele (1Rs 10.1-13). A sua sabedoria levou a uma prodigiosa produção de provérbios: 1Rs 4.32 declara que três mil são atribuídos a ele.

Pouco se sabe a respeito dos outros autores nomeados no livro. Agur e Lemuel são nomes que aparecem somente uma vez e com muito pouca informação adicional. Os "sábios" são anônimos, entretanto a designação pode indicar que eles eram estudiosos profissionais, talvez servindo na corte.

O único outro grupo nomeado no livro é o dos "homens de Ezequias". Enquanto a antiga tradição judaica pode ter designado a autoria do livro a eles ("Ezequias e seus companheiros escreveram os Provérbios", *Baba, Bathra* 15a), Provérbios 25.1 claramente atribui a esse grupo um papel de transcrição e talvez de redação.

Data

Sendo uma antologia, Provérbios foi escrito durante um longo período de tempo. Com que extensão não se sabe, uma vez que há seções anônimas, bem como menções de autores sobre os quais, a não ser pelo livro, nada sabemos. Realmente, somente pisamos em chão firme nas seções atribuídas a Salomão (século X a.C.) e em relação à atividade redacional dos homens de Ezequias (c. 700 a.C.). Considerando-se que o trabalho dos últimos é limitado a uma pequena parte do livro, é razoável supor que houve uma fase editorial posterior que organizou todo o livro e forneceu a breve introdução (Pv 1.1-7). A data exata da edição final não é conhecida.

É praticamente impossível datar, mesmo de modo relativo, a redação das outras partes do livro. Em geral se discute que 1.8—9.18 são as partes mais recentes do livro. Estudiosos citam o estilo mais complexo e longo (Provérbios 2 trata-se de uma única oração, de acordo com alguns), a perspectiva explicitamente mais religiosa (e, em particular, a personificação da sabedoria), além da suposta modernidade de algumas palavras (em especial *'ēṭûn*, "linho", em Provérbios 7.16 [v. McKane, Scott, Soggin, IOT, p. 384]). Os dois primeiros argumentos (apresentados com mais veemência por McKane) foram confrontados por von Rad (1972, p. 24-50), que deduziu que eles são uma invenção da imaginação do crítico da forma; enquanto o último debate-se com as dificuldades enfrentadas por qualquer argumento lingüístico usado para

datação: a evidência não é suficiente o bastante para dar alguma certeza. Kayatz (1966) sugeriu recentemente que as diferenças entre 1.8—9.18 e o restante do livro têm mais a ver com estilo do que com cronologia.

ANÁLISE LITERÁRIA

Estrutura literária

Provérbios é um livro com um esquema geral nítido. Em primeiro lugar, podemos observar uma distinção entre Provérbios 1—9 e 10—31. Como característica geral, a primeira parte contém extensos discursos de sabedoria, enquanto muito da última parte compõe-se de ditados curtos e incisivos, normalmente associados ao nome do livro. Podemos ir mais adiante e distinguir as seções dentro dessas duas partes do livro. Como seria natural, o editor final proporcionou ao leitor títulos ou outras fórmulas no cabeçalho de cada seção. Reconhecemos portanto que Provérbios é de fato uma compilação ou antologia.

Esquema

Preâmbulo (1.1-7).
Extensos discursos sobre a sabedoria (1.8—9.18).
Provérbios salomônicos (10.1—22.16; 25.1—29.27).
Ditados dos sábios (22.17—24.34).
Ditados de Agur (30).
Ditados do rei Lemuel (31.1-9).
Poema para a mulher virtuosa (31.10-31).

ANÁLISE DOS CONTEÚDOS

Preâmbulo

O preâmbulo executa três funções. Primeiro, apresenta ao leitor o propósito de todo o livro (Pv 1.1). No primeiro versículo, Salomão é designado como sendo a fonte da sabedoria encontrada no livro. Embora essa declaração não possa ser entendida como significando que Salomão escreveu todo o livro (v. "Autoria", acima), ela indica, no entanto, que ele desempenhou um papel primordial em sua formação. Segundo, o preâmbulo declara claramente o propósito do livro (v. 2-6). Os provérbios funcionam para levar sabedoria tanto a pessoas simples quanto aos sábios. Os jovens eram primordialmente o público-alvo do livro quando foi composto. O propósito do livro, então, é estabelecer um fundamento e oferecer uma orientação específica aos jovens, a medida que busquem o seu caminho no mundo real. Por último, e talvez o mais importante, o preâmbulo oferece a base da qual depende o restante do livro (v. 7). O pressuposto de toda a sabedoria é o temor a Deus. Em outras palavras, de acordo com o autor do preâmbulo, o relacionamento precede a ética.

Extensos discursos sobre a sabedoria (Pv 1.8—9.18)

Os capítulos de abertura são radicalmente diferentes dos últimos em termos de forma. Enquanto a última parte do livro é dominada pela forma característica do provérbio, ou seja, aforismos curtos (predominantemente bicólons), os primeiros nove capítulos contêm ditados de sabedoria mais longos. Os discursos têm duas formas: ou um mestre se dirige ao filho (com certeza o seu discípulo, em vez do seu filho biológico) como, por exemplo, em 1.8-19, ou a sabedoria personificada fala por si mesma (Pv 1.20-33).

Tem havido muita discordância sobre a divisão e estrutura exata dessa seção. Em um dos estudos mais completos do assunto, Whybray (1968) identifica dez discursos, enquanto os intérpretes mais tradicionais consideram quinze (Bullock, p. 174-75). Em, com certeza, uma das análises mais originais sobre o assunto, Skehan (9—14) defende que alguns dos discursos formam a moldura (c. 1, 8, e 9) dos outros sete (c. 2-7), os quais ele identifica como as "sete colunas" da casa da senhora Sabedoria (9.1).

A maior dificuldade da interpretação de Skehan é que não existe nenhuma razão para se aceitar como parte de uma moldura o que parece ser dois discursos separados dentro do primeiro capítulo (Pv 1.8-19; 1.20-33). De fato, é difícil tomar decisões absolutas com relação às divisões entre algumas seções. Felizmente, não é importante separar os discursos para se entender a seção.

Os discursos servem como o guia hermenêutico para a interpretação do livro como um todo. Eles fornecem o suporte religioso aos provérbios que se sucedem a partir do capítulo 10 (v. a seguir "Mensagem teológica").

Uma vez que os discursos funcionam desse modo e visto que eles são uma forma literária mais complexa do que o *mᵉšālîm* que vem depois, esses capítulos são freqüentemente tomados como uma das adições mais recentes ao livro. Porém, não é uma verdade necessária que as formas literárias se modifiquem na direção das mais simples para as mais complexas (von Rad, p. 27-28), e, apesar de ser da mesma forma perigoso insistir na datação salomônica, é preciso ter cuidado ao ser dogmático sobre uma data tardia.

Provérbios salomônicos (Pv 10.1—22.16; 25.1—29.27)

Dois cabeçalhos (Pv 10.1; 25.1) identificam Salomão como o autor dos provérbios encontrados nessas seções. No segundo, os homens de Ezequias têm um papel na transmissão do texto (v. "Autoria", acima).

Em termos de forma, as seções são quase totalmente compostas de versos paralelos curtos, de duas frases (bicólons), embora em algumas ocasiões haja uma ampliação da sábia meditação (Pv 27.20-27). É interessante notar a existência de uma concentração nos paralelismos antitéticos (chegando talvez em até 90 por cento na primeira compilação, cf. von Rad, p. 28), nos quais a mesma verdade é examinada de perspectivas opostas:

> O coração do justo medita o que há de responder,
> mas a boca dos perversos transborda maldades. (Pv 15.28)

O uso da forma antitética se adapta bem a um dos temas principais desses provérbios: o contraste entre o sábio justo e o tolo perverso.

Grande parte desses provérbios é de difícil leitura e entendimento, devido à sua compactação. Em poucas palavras, eles expressam observações sobre a experiência humana, comunicando uma intensidade que exige longa reflexão. Uma intensidade ampliada pelo uso extensivo de metáforas e símiles, o que também exige esforço por parte do leitor.

Embora intensos, os provérbios nem sempre expressam uma verdade profunda. Com efeito, às vezes a forma proverbial cria uma perspectiva e interesse novos sobre um ponto bastante banal. Por exemplo, uma observação trivial concluiria que uma pessoa preguiçosa gosta de ficar num só lugar e não sair para onde se poderia encontrar trabalho, mas Provérbios 22.13 prende a nossa atenção com um aforismo de narrativa compacta:

> Diz o preguiçoso: Um leão está lá fora;
> serei morto no meio das ruas.

A estrutura individualizada dos provérbios também dificulta a sua leitura seqüencial. Em uma leitura superficial, os provérbios parecem estar ordenados de uma maneira fortuita. Um ditado sobre bêbedos (Pv 20.1) é seguido por provérbios sobre a ira do rei (v. 2), a dissuasão de contendas (v. 3) e a indolência (v. 4). Embora haja alguns sinais de associação (ditados a respeito do rei [25.2-7] e sobre o insensato e sua loucura [26.1-12]), o mais comum é encontrar provérbios com um tema específico espalhados ao longo da compilação (p.ex., sobre a indolência 10.4, 5, 26; 12.24 *et al.*).

Dois estudos recentes procuraram demonstrar algum nível de ordem na estrutura de Provérbios. Hildebrandt (1988) afirmou que 124 versículos nos capítulos 10—29 (de um total de 595) são agrupados em "pares proverbiais" com base ou na semântica (freqüentemente um estribilho), ou no tema, ou na sintaxe. Enquanto van Leeuwen, examinando os capítulos 25—27, concluiu através de uma análise estrutural, poética e semântica que esses capítulos formam um único "poema proverbial". Ele sugere que outras partes do livro produzem os mesmos resultados.

Ditados dos sábios (Pv 22.17—24.34)

Essa parte é claramente demarcada pelo cabeçalho em Pv 22.17, em que o orador se dirige aos leitores e os exorta a ouvir os "ditados dos sábios". A seção é finalizada pelo cabeçalho que introduz a próxima parte do livro (25.1). Existem duas partes distintas nos ditados dos sábios, separadas por uma nota explicativa: "São também estes provérbios dos sábios" (24.23). Os ditados dos sábios cobrem muitos dos mesmos tópicos dos provérbios salomônicos: sensibilidade ao pobre (22.22,23); a natureza transitória das riquezas (23.4,5); evitar as prostitutas (23.26-28); ridicularizar o preguiçoso (24.30-34). De qualquer modo, essa breve seção contém uma variedade maior de formas literárias do que a seção salomônica. Há alguns bicólons (22.28; 23.9), mas muitos dos discursos são mais longos.

Muito se tem escrito sobre a relação entre essa seção, no caso mais a primeira parte, com o gênero de instrução egípcio, em particular os Ensinamentos de Amenemope (ANET, p. 421-25). Esse documento foi primeiro apresentado ao mundo acadêmico por E. A. W. Budge em 1924 (apesar de haver sido descoberto em 1888). Embora Budge reconhecesse algumas semelhanças entre Provérbios e Amenemope, foi A. Erman (1924) quem inicialmente defendeu com alguma minúcia que havia uma conexão definida entre os dois textos. Com base nas ligações entre palavras e frases, ele acreditou que o texto hebraico fosse dependente do egípcio, e usou tal conexão para corrigir o texto de Provérbios, deixando-o mais próximo do texto egípcio. Erman foi seguido por muitos outros estudiosos bíblicos (H. Gressmann, E. Sellin e P. Humbert). Por outro lado, alguns pesquisadores sustentaram a opinião de que a relação era inversa e estavam dispostos a defender que o texto egípcio era tributário de Provérbios (W. O. E. Oesterley, R. O. Kevin, E. Drioton). Em defesa dessa tese, eles apontaram para os supostos semitismos no texto egípcio e para o nível moral "mais elevado" de Amenemope em comparação com outros textos egípcios.

É difícil negar algum tipo de relação entre os dois textos. Tal conexão pode ser ilustrada com estes pares de exemplos:

> Não removas os marcos antigos
> que puseram teus pais. (Pv. 22.28)

Não removas o marco dos limites da terra cultivável, Nem mudes a posição da corda-medida. (Extraído do capítulo 6 do Amenemope.)

> Não te fatigues para seres rico;
> não apliques nisso a tua inteligência.
> Porventura, fitarás os olhos naquilo que não é nada?
> Pois, certamente, a riqueza fará para si asas,
> como a águia que voa pelos céus. (Pv 23.4-5)
>
> Não percas teu coração perseguindo as riquezas.
> Não disponhas o teu coração sobre aparências, [...]
> elas (riquezas) criam para si asas como gansos
> E voam para os céus. (Extraído do capítulo 8 do Amenemope.)

Essas e muitas outras conexões mostram uma relação de algum tipo entre os dois textos (v. ANET, p. 424-46 para uma lista de conexões). Até mesmo a sua estrutura apresenta semelhanças. Amenemope é dividido em trinta capítulos curtos, enquanto a introdução à primeira parte dos provérbios dos sábios menciona "trinta capítulos" (22.20, considerando-se uma correção geralmente aceita).[1]

Porém, embora haja uma estreita relação, os dois textos não são simplesmente cópias um do outro. G. Bryce (1980) deslocou a discussão para uma questão de

[1] Utilizamos aqui a versão *Bíblia de Jerusalém*, uma das poucas em português que faz a correção mencionada pelos autores. (N. da T.)

"empréstimo", observando que o texto de Provérbios "assimila, adapta e/ou integra" o material egípcio à sua própria visão de mundo.

As semelhanças entre os textos podem ser explicadas, ao menos em parte, pelo caráter internacional da sabedoria, reconhecido até mesmo dentro da própria Bíblia (1Rs 4.29-34). Os sábios de Israel conheciam os escritos do Egito e vice-versa. Porém, há duas razões por que é mais provável que o texto egípcio haja influenciado o israelita: (1) uma cultura dominante (como a egípcia) possui menos probabilidade de ser influenciada por uma cultura subdominante (como a de Israel). (2) Embora a época do texto de Amenemope seja incerta, a evidência tende para um período anterior a Salomão.

Ditados de Agur (30); ditados do rei Lemuel (31.1-9); poema para a mulher virtuosa (31.10-31)

Provérbios termina com três seções relativamente curtas e independentes. A segunda seção, e com certeza também a primeira, provém diretamente de fontes não-israelitas.

Os ditados de Agur são muito difíceis de traduzir e interpretar. Agur começa numa nota cética, questionando a possibilidade de conhecer Deus. O seu ceticismo é respondido invocando-se a revelação divina (v. 5,6). Childs considera esses versículos como uma consciência canônica primitiva (IOTS, p. 556-7). A seção continua e termina com uma longa lista de provérbios numéricos.

Os ditados do rei Lemuel são de fato transmitidos pela sua mãe. Eles se referem ao modo adequado de comportamento dos reis.

O livro termina com um vigoroso poema acróstico sobre a mulher virtuosa. Essa mulher reflete a sua ligação com a senhora Sabedoria em Provérbios 8. Ela é competente tanto dentro quanto fora de casa. Não por acaso, na Bíblia hebraica, Provérbios (e especificamente Pv 31) é seguido primeiro por Ruth e então por Cânticos dos Cânticos. Todos os três textos apresentam personagens femininos positivos que são competentes sem dependerem por completo dos homens.

MENSAGEM TEOLÓGICA

A maioria dos leitores associa Provérbios aos ditados curtos e expressivos que se encontram nos dois terços finais do livro. Com algumas exceções, esses provérbios não se referem explicitamente a Deus, à história da redenção ou à aliança. Numa leitura superficial, eles são proferidos como um bom e prático conselho ou como observações sobre a vida: observações humanas em vez de autoridade divina. O primeiro provérbio é um exemplo característico:

> O filho sábio alegra a seu pai,
> mas o filho insensato é a tristeza de sua mãe. (Pv 10.1)

Por isso, não é surpresa encontrar comentários como os de Eissfeldt espalhados por toda a literatura sobre Provérbios:

> Mas a devoção aqui recomendada é de caráter humano geral, e a contribuição especificamente israelita está em segundo plano. A base para a recomendação de sabedoria e devoção é, por outro lado, puramente secular e racional. (OTI, p. 477)

Mais recentemente, tem-se observado que, embora haja pouca referência explícita a Deus nos provérbios (notam-se exceções como Pv 10.3, 22, 27, 29 *et al.*), os capítulos introdutórios do livro fornecem um padrão hermenêutico através do qual o restante do livro deveria ser lido, dando, dessa maneira, um profundo tom teológico aos provérbios individuais.

Já verificamos (em "Estrutura literária", acima) como o livro pode ser dividido em duas partes principais. Nos primeiros nove capítulos, encontramos extensos discursos, que cedem lugar na última parte aos provérbios incisivos, característicos do livro. Aqui observaremos que os discursos oferecem um contexto mais amplo para a interpretação dos provérbios.

Em outras palavras, antes de se confrontar com os provérbios dos capítulos 10—31, o leitor deve primeiro conhecer o ensinamento contido em 1—9. O tema dominante dos primeiros capítulos é o grande valor da sabedoria e o terrível perigo da insensatez. Esse preceito atinge um clímax no capítulo 9, e é nesse ponto que concentraremos nossa discussão.

O leitor encontra duas mulheres em Provérbios 9, ambas procuram atrair sua atenção. Tais mulheres representam a Sabedoria e a Insensatez. O leitor é parte integrante dessa grande metáfora e imaginado como um jovem que está percorrendo o caminho da vida. Enquanto ele viaja, ouve as duas vozes competindo por sua atenção. Ambas as mulheres começam com o mesmo apelo:

> Quem é simples, volte-se para aqui.
> Aos faltos de senso diz. (v. 4, 16)

O leitor em questão é do sexo masculino, especialmente atento às vozes femininas que ouve pelo caminho. Mas quem são essas mulheres? O que ou quem elas representam?

Quando chegamos a Provérbios 9, a Sabedoria já é uma figura estabelecida no livro. Já em Provérbios 1.20-33, encontramos uma mulher nas ruas que está chamando e suplicando para que os homens se dirijam à educação, e em Provérbios 8 a Sabedoria reflete acerca de sua natureza e propósito, bem como sobre a sua relação com Deus.

A insensatez personificada não está tão claramente presente nos capítulos anteriores. Há, contudo, uma estreita semelhança com a mulher "estrangeira", a adúltera contra quem o pai sábio adverte o seu filho (Pv 2.16-19; 5; 6.20-35; 7).

Uma chave para entender a natureza da Sabedoria em Provérbios 9 é a localização da sua casa no "ponto mais alto da cidade" (9.3). No antigo Oriente Médio, apenas uma pessoa tinha o direito de habitar o ponto mais alto na cidade: o deus da cidade. O mesmo se dava em Jerusalém: a construção no ponto mais alto era o

templo sobre Sião. Essa observação confirma o que já sabíamos da Sabedoria no cap. 8; ela representa a sabedoria de Deus e, por fim (como uma sinédoque), o próprio Deus.

Por outro lado, o leitor encontra a Insensatez, também personificada como mulher e também atraindo os jovens ingênuos que estão trilhando o caminho da vida. Significativamente, a sua casa também é "no ponto mais alto da cidade" (Pv 9.14), ela também representa o divino, mas, nesse caso, identificando-se com todas as divindades do antigo Oriente Médio que se opunham a Javé. Ao longo de sua história, Israel foi tentado a adorar deuses como os babilônicos Marduk ou Ishtar, ou ainda mais fortemente, os cananeus Baal e Asherah.

O leitor é então confrontado com um dilema. Ambas as mulheres o estão convidando para jantar, para compartilhar sua intimidade e, removendo a metáfora, adorálas. Escolher a Sabedoria ou a Insensatez? Javé ou Baal?

Nesse sentido, agora a alternativa se apresenta diante de nós com clareza, à medida que percorremos o caminho de Provérbios, na realidade o próprio caminho da vida. Podemos seguir ou Javé ou outro deus. Qual será?

Tal era a real situação enfrentada pelos antigos israelitas. Cada um deles deveria fazer uma escolha: adorar a Javé ou ao baalismo. Muitos tentaram combinar os dois, mas os profetas com firmeza mostraram que semelhante conciliação equivalia à apostasia (1Rs 18.21). Ou unicamente Javé ou nada. Portanto, a situação na prática para os Israelitas era exatamente a de Provérbios 9. Eles tinham uma escolha entre duas alternativas. Provérbios 1—9, com o seu clímax no último capítulo, apresenta com vigor essa escolha.

Uma vez transposto o prisma de Provérbios 1—9, reconhecemos quão profundamente teológicos são os provérbios individuais que se seguem. À luz da alternativa apresentada em Provérbios 9, vemos como cada provérbio individual ultrapassa o "bom conselho" que lhe atribui uma leitura superficial.

Provérbios 10.1, citado acima, ilustra esse ponto. Se os filhos trouxerem alegria aos seus pais, então eles serão sábios. Na linguagem de Provérbios 9, eles mostram por seu comportamento que seguiram a sabedoria, ou seja, comprometeram-se com Javé. Por outro lado, se os filhos trouxerem aflição aos seus pais, então seu comportamento demonstra sua submissão à senhora Insensatez, representante poética de uma divindade pagã.

Sob tal perspectiva, a alternativa entre a sabedoria e a insensatez é mais do que uma receita de "como progredir e ter sucesso no mundo". É uma questão de vida ou morte. Afinal de contas, Provérbios 3.18 afirma: quem aceita a sabedoria, aceita a vida. Além disso, a terrível verdade sobre a senhora Insensatez é que ela é uma assassina. Ela convida as pessoas para um bom jantar, mas elas jamais retornam; "os seus convidados estão nas profundezas do inferno" (9.18).

EM DIREÇÃO AO NOVO TESTAMENTO

Muitos cristãos usam Provérbios como uma antologia de "lemas". Os cativantes provérbios fornecem uma série de ditados sobre o modo correto de se comportar. Em

um nível mais sofisticado, Provérbios é com freqüência usado como livro de consulta para "aconselhando bíblico".

Não se pode negar que o livro fornece diretrizes para o comportamento "sábio", quer dizer, religioso, e muito da recente literatura que destaca essa perspectiva é proveitoso. Contudo, devem ser evitadas duas armadilhas: (1) a tendência a absolutizar os provérbios; (2) ler os provérbios de uma maneira isolada e abstrata.

Absolutizar os provérbios

Os provérbios individuais devem ser interpretados e aplicados dentro do contexto de todo o livro e, na verdade, do ensinamento de toda a Bíblia. Eles não são promessas divinas para o aqui e agora, mas verdadeiras observações que o tempo confirmará.

> No temor do SENHOR, tem o homem forte amparo,
> e isso é refúgio para os seus filhos. (Pv 14.26)

O livro de Jó é uma correção à crença de que esse provérbio é sempre verdadeiro no presente. Uma aplicação mecânica desse provérbio no aqui e agora embasou os argumentos dos "três amigos" de Jó. Mas, à luz do ensinamento bíblico sobre a justiça e o julgamento final de Deus, o ensinamento é certamente verdadeiro. O Senhor é uma "fortaleza segura" até mesmo para os que morrem pelas mãos dos perversos.

Além disso, alguns provérbios são verdadeiros, mas verdadeiros em certas situações. Os provérbios carregam sabedoria, somente uma pessoa sábia conhece a situação à qual um provérbio específico se aplica.

A ilustração mais dramática de aplicação limitada ao contexto de um provérbio é obtida por uma comparação entre Provérbios 26.4 e 5:

> Não respondas ao insensato segundo a sua estultícia,
> para que não te faças semelhante a ele.
> Ao insensato responde segundo a sua estultícia,
> para que não seja ele sábio aos seus próprios olhos.

Em outras palavras, a decisão depende do insensato, e a pessoa realmente sábia será tão sensível à natureza humana que saberá quando aplicar um e não o outro.

Isolar os provérbios

A outra armadilha potencial na leitura de Provérbios é isolar os provérbios individuais de seu ambiente canônico, retalhando o livro em pequenos pedaços de bons conselhos. A análise acima da relação entre Provérbios 1—9 e 10—31 é o primeiro passo no sentido de corrigir uma leitura exclusivamente moralista do livro. O próximo passo é relacionar a teologia de Provérbios à teologia do Novo Testamento.

Um ponto de partida é o Novo Testamento, onde Jesus é associado com a figura da Sabedoria. Por exemplo, quando Paulo escreve: "Este é a imagem do Deus invisí-

vel, o primogênito de toda a criação" (Cl 1.15), ele está usando a linguagem de Provérbios 8. De modo semelhante, Apocalipse 3.14, que se refere a Jesus como "o princípio da criação de Deus", evoca a imagem do papel da Sabedoria na criação. Em uma passagem, o próprio Jesus fez essa conexão: quando o seu comportamento enfureceu os seus oponentes, ele respondeu que "a sabedoria é justificada por suas obras" (Mt. 11.19). A questão não diz respeito á identificação de Jesus com a Sabedoria, de forma a tornar Provérbios 8 um tipo de profecia de Cristo, ao contrário, Provérbios 8 é uma representação poética do atributo da sabedoria de Deus sem qualquer intenção estritamente profética. Acreditar que Provérbios 8 é profético conduz à heresia ariana, uma vez que a sabedoria é descrita como criada num ponto do tempo por um Deus pré-existente. Porém, a associação entre Jesus e a Sabedoria é apropriada porque Jesus encarna a sabedoria de Deus. A sabedoria de Cristo é uma das suas características mais freqüentemente destacadas no Novo Testamento. Jesus Cristo é a sabedoria de Deus (1Co 1.30). Ele é aquele "em quem todos os tesouros da sabedoria e do conhecimento estão ocultos" (Cl 2.3). Mesmo durante seu ministério terrestre, a sabedoria foi revelada através de seus ensinos (Mc 1.22). Durante a sua juventude, Jesus confundiu os mestres da lei (Lc 2.41-50), enquanto "crescia em sabedoria, estatura e graça, diante de Deus e dos homens" (Lc 2.52). A forma predominante de seu ensinamento foi a parábola (do gr. *parabolē*, em hebraico *māšāl*, também traduzível por "provérbio"), uma forma de sabedoria.

Assim, conforme os cristãos lerem Provérbios à luz da contínua revelação do Novo Testamento, serão confrontados com a mesma questão dos antigos israelitas, mas com uma nuance diferente. Jantaremos com a Sabedoria ou com a Insensatez? A Sabedoria que nos convida é ninguém menos do que Jesus Cristo, enquanto a insensatez que procura nos seduzir é qualquer coisa criada que colocamos no lugar do Criador (Rm 1.22, 23).

Eclesiastes

Eclesiastes nos dá a impressão de haver sido escrito com o nosso tempo em mente. Mas é claro que não foi: todos os livros bíblicos se referem ao período em que foram escritos. A principal voz em Eclesiastes, chamada Coélet, expressa, contudo, um ceticismo que soa atual. Em conseqüência, muitas pessoas têm se voltado para esse livro em busca de ajuda quando vivenciam a desilusão com o seu mundo e até mesmo com o seu Deus.

CONTEXTO HISTÓRICO

Datação e autoria

Visão tradicional. A abordagem tradicional à questão da autoria começa com um olhar cuidadoso sobre o principal narrador do livro. Ele é chamado Coélet, que não é o seu primeiro nome, mas sim um pseudônimo. A raiz verbal do nome significa "congregar", assim o seu nome (um particípio feminino *qal*) pode ser traduzido literalmente por "congregante". As traduções comuns como "Pregador" ou "Mestre", resultam de suposições de que o tipo de grupo que Coélet congregava destinava-se à instrução. Nenhuma tradução é precisa, mas "congregante" parece inadequado ao contexto.

Os tradicionalistas apontam para indícios de que Coélet é um apelido de ninguém menos do que Salomão. Em primeiro lugar, a raiz de seu nome ("congregar") é usada com freqüência em 1Reis 8 quando Salomão reúne o povo para a consagração do templo. Além disso, Coélet se identifica como um rei e um filho de Davi (Ec 1.1,2). Essas declarações explícitas, junto com a bem estabelecida reputação de Salomão como um mestre da sabedoria, confirma, na opinião de muitos, a autoria e a época salomônica.

A partir dessa observação, Eclesiastes é usado para compor a história da vida de Salomão. Os livros históricos reportam-nos apenas que Salomão foi um sábio e piedoso rei que cedeu à apostasia no final de sua vida. No que diz respeito a Reis, Salomão nunca retomou uma forte devoção pelo Senhor. Com efeito, a divisão de Israel nos reinos do norte e do sul (1Rs 12) é atribuída ao seu pecado.

O fato de uma sabedoria tão religiosa e profunda proceder de um homem que no fim cometeu apostasia é demais para alguns. Por isso, surgiu uma antiga tradição de que o Eclesiastes foi escrito por um velho e arrependido Salomão, a fim de mostrar os males de sua apostasia. Aceitando tal formulação, não apenas Coélet deve ser Salomão, mas também a voz que se refere àquele narrador no epílogo deve ser a dele (Ec 12.8-14).

Denominaremos aqui a concepção que identifica Salomão com Coélet e a data o livro no séc. X a.C. de "visão tradicional". Não se trata da visão conservadora, uma vez que, como veremos, vários estudiosos conservadores não concordam com ela.

Visão crítica. Com algumas exceções (*e.g.*, Dahood), a maioria dos pensadores críticos atribui o livro a um período mais recente da história de Israel. Como veremos abaixo, existem boas razões para datar Eclesiastes em um período tardio. O que diferencia uma datação tardia crítica da atribuição conservadora, porém, é que a primeira não sente nenhuma necessidade de seguir as declarações do livro, enquanto a última o faz.

Crenshaw e Lauha (1978, p. 3) são típicos em datar Eclesiastes no final da época pós-exílica, portanto no período pré-macabeu. Crenshaw é mais preciso: "Uma data para Coélet entre 225 e 250 continua a mais provável" (1987, p. 50).

O principal argumento usado pelos críticos ao propor uma datação tardia para o livro relaciona-se a sua linguagem e seu estilo. Por exemplo, o vocabulário e sintaxe de Eclesiastes se comparam aos do hebraico e aramaico mais recentes, argumento que induz alguns a datar o livro muito tardiamente. Até mesmo Delitzsch, um famoso estudioso conservador, disse: "Se o livro do Coélet tiver origem salomônica, então não existe história da língua hebraica" (Delitzsch, 1872, p. 190). Fredericks (1988), porém, dedicou um estudo minucioso a todos os argumentos lingüísticos usados para datar o livro num período tardio e concluiu que eles não são convincentes. Em todo caso, sabe-se tão pouco acerca da transmissão do texto bíblico durante os seus períodos mais primitivos que não podemos descartar a atualização lingüística.

Outra abordagem mostra afinidades entre o discurso de Coélet e, por exemplo, o pensamento helenístico. Esse método também é duvidoso, pois podem ser feitas conexões tanto com as formas literárias e os pensamentos mais antigos (Dahood) quanto com as idéias estrangeiras muito posteriores.

Tudo isso não é para contestar a possibilidade do Eclesiastes ser não-salomônico e tardio (v. a seguir), mas sim para questionar os argumentos típicos que sustentam a posição crítica. No passado, também era comum nos estudos críticos o argumento de que o livro continha contradições, especificamente declarações ortodoxas e não ortodoxas. Seus autores argumentavam que o narrador original do livro era um cético radicalmente não ortodoxo cujo pensamento foi mais tarde abrandado por um redator ou uma série de redatores. O redator ortodoxo foi responsável, por exemplo, pelo epílogo. Uma leitura do livro que leve em conta as duas vozes diferentes no livro (v. "Estrutura") não precisa recorrer a essa hipótese.

Uma visão alternativa. Considerações internas são de suma importância para determinar a periodização e a autoria de um livro. A tradição é muitas vezes útil e nunca deve ser ignorada, mas, até mesmo a tradição mais primitiva referente à autoria de Eclesiastes não retroage para além do tempo de Cristo, e as considerações teológicas da época são passíveis de distorcer a verdade. Como aponta Levine, "o judaísmo farisaico tem atribuído o Livro de Coélet a Salomão [...] não *ad majorem gloriam Salomonis*, mas apenas para conseguir sua aceitação na Bíblia hebraica" e "assegurar

que o livro seja interpretado conforme a cultura e o espírito do judaísmo farisaico" (Levine, 1978, p. 66).

Enquanto alguns dentro da tradição evangélica tratam a autoria salomônica de Eclesiastes como um teste tornassol da ortodoxia, muitos outros têm questionado a sua atribuição. Stuart, Hengstenberg, Delitzsch, Young e Kidner levantaram objeções contra a equiparação de Salomão a Coélet.

Afinal de contas, por que Salomão optaria por usar um pseudônimo? Que necessidade ele teria de esconder a sua identidade? Nenhuma boa razão pode ser dada. Por outro lado, ninguém pode negar que o autor de Eclesiastes se refira a Salomão enquanto descreve a busca de sentido por Coélet na primeira parte do livro (Ec 1.12—2.26). Depois dessa parte, as insinuações cessam e, de fato, Coélet fala a respeito do gabinete real como se fosse alguém de fora (8.2-8). O pseudônimo é mais bem explicado como um dispositivo literário empregado por um sábio cético que busca sentido na vida "debaixo do sol". Ele, com efeito, simula ser Salomão quando toma em consideração riqueza, prazer e filantropia como fontes de sentido. Afinal de contas, "o que pode fazer o sucessor do rei, a não ser repetir o que já foi feito?" (Ec 2.12b — NVI).

Uma leitura cuidadosa do livro perceberá outras indicações de que Coélet não é Salomão. Por exemplo, a declaração de Coélet em Ec 1.16: "Eis que me engrandeci e sobrepujei em sabedoria a todos os que antes de mim existiram em Jerusalém" — é estranho imaginar isso na boca de Salomão, pois houve apenas um outro rei israelita antes dele, seu pai, Davi, reinando em Jerusalém. Seria inconcebível que ele, então, estivesse pensando nos governantes jebuseus que precederam Davi (Young, 1949, p. 348).

Young também chama a atenção para o uso do tempo passado em Ec 1.12: "Eu fui rei de Israel em Jerusalém" (NVI), inadequado para Salomão, considerando-se que nunca houve um período em que, sendo ele já idoso, não continuasse governando como rei (348). O comentarista acrescenta:

> O contexto do livro não se ajusta à época de Salomão. Era um tempo de miséria e vaidade (Ec 1.2-11); o esplendor da era de Salomão havia terminado (1.12—2.26); uma época de morte começara em Israel (3.1-15); injustiça e violências estavam presentes (4.1-3); havia tirania pagã (5.7,9-19); a morte era preferida à vida (7.1); "um homem tem domínio sobre outro homem, para arruiná-lo" (8.9). (Young, 1949, p. 348, baseado em Hengstenberg).

Desse modo, a evidência interna nos leva, ao menos, a questionar a relação entre Salomão e Coélet. É muito duvidoso, portanto, que o autor pretendesse igualar os dois.

Em todo caso, essa discussão, embora importante, é irrelevante para o problema da autoria. Os tradicionalistas não apenas acreditam que Salomão é Coélet, mas que Coélet=Solomon escreveu o livro. Essa perspectiva não leva em conta o fato de que uma leitura honesta e natural mostra a existência de duas vozes dentro do livro: Coélet e um segundo sábio, sendo este a voz narrativa que controla o livro.

Como será explicado de forma mais completa abaixo, em "Estrutura", o livro pode ser dividido em três partes: um prólogo (Ec 1.1-11), o corpo principal (1.12—12.8, um monólogo autobiográfico) e um epílogo (12.8-14). O prólogo e o epílogo

formam uma moldura,[1] referindo-se a Coélet na terceira pessoa. No corpo do livro, Coélet fala na primeira pessoa.

O mais interessante para a questão da autoria é o epílogo. Aqueles que desejam defender a unidade da voz narrativa do livro defendem que Coélet=Solomon fala em primeira pessoa quando relata o seu passado, mas alterna para a terceira pessoa para avaliar o passado a partir de uma perspectiva atual. Tal argumento é muito desajeitado e não possui nenhum precedente. É bem mais natural entender a segunda voz como a de um narrador não mencionado que está avaliando as palavras de Coélet para o seu filho. O uso intrusivo da terceira pessoa em Ec 7.27 confirma essa idéia (Fox, 1977). Como veremos abaixo, o tópico do livro e a interação entre o segundo narrador e seu filho revela um contexto de sabedoria. Assim, mostra-se apropriado designar o narrador anônimo como o "segundo sábio" ou o narrador da moldura (Fox, 1977).

Compreender que Coélet não se identifica com o narrador do epílogo elimina a questão da autoria salomônica. O próprio livro, portanto, sugere que o segundo sábio, não Coélet, é o autor do livro. Como muitos outros livros do Antigo Testamento, não sabemos o nome exato do autor de Eclesiastes.

ANÁLISE LITERÁRIA

Estrutura

Eclesiastes se divide em três partes. Começa com um breve prólogo que introduz alguns dos temas do pensamento de Coélet (Ec 1.1-11), continua com um longo monólogo de Coélet (1.12—12.8) e termina com um curto epílogo (12.8-14).

O prólogo e o epílogo são diferenciados do corpo do livro por suas referências a Coélet em terceira pessoa. Juntos eles emolduram o discurso de Coélet, O núcleo do livro é o discurso de Coélet, que é feito principalmente de reflexões autobiográficas sobre o sentido da vida.

Embora a estrutura geral do livro seja clara, os estudiosos têm se frustrado ao buscar uma análise precisa do livro. As tentativas para descobrir uma estrutura subjacente às reflexões de Coélet (em particular A. S. Wright, 1968, 1980, 1983) não foram seguidas por muitos outros estudiosos. Uma análise minuciosa mostra que o pensamento de Coélet é errático, repetitivo (Ec 1.12-18 e 2.11-16; 4.1-3 e 5.8-9; 4.4-12 e 5.10—6.9), e de vez em quando se contradiz. Tal falta de ordem, entretanto, longe de diminuir a importância da mensagem do livro, na verdade contribui para ela (v. a seguir).

Ainda que o pensamento de Coélet não tenha um esquema definido, algumas características podem ser observadas em seu desenvolvimento. O seu discurso começa (1.12) com uma fórmula que é bem conhecida na tradição autobiográfica do anti-

[1] A palavra "moldura" funciona neste capítulo como um termo técnico, significando os dois trechos de Eclesiastes que abrem e encerram o livro, formando assim uma espécie de moldura textual. Na seqüência, o termo e seus derivados serão utilizados nessa acepção. (N. da T.)

go Oriente Médio (Poebel e Longman). De 1.13—2.26, Coélet relata a sua busca pelo sentido da vida "debaixo do sol" adotando a *persona* literária de Salomão. De 3.1—6.9, cai a *persona*, mas a indagação pelo sentido continua. Em 6.10-12, há um tipo de declaração-resumo que faz a transição para a segunda parte do discurso de Coélet. Essa segunda parte é dominada por conselhos e instruções. A conclusão do discurso em 12.1-7 é uma meditação sobre a morte, uma conclusão apropriada para uma autobiografia.

Gênero

Não existe um paralelo exato de Eclesiastes na Bíblia ou no antigo Oriente Médio. Algumas das mesmas questões são levantadas em outros textos médio-orientais e até um texto mesopotâmio é conhecido como "Um Coélet babilônio" (ANET, p. 438-40). Um outro paralelo notável existe entre Eclesiastes 9.7-9 e a Epopéia de Gilgamesh:

> Quando os deuses criaram os seres humanos,
> Eles deixaram de lado a morte para os seres humanos,
> Retendo a vida em suas próprias mãos.
> Tu, Gilgamesh, sacia o teu ventre,
> Torna-te alegre dia e noite.
> De cada dia, faze tu uma festa de alegria,
> Dia e noite dança e brinca!
> Deixa as tuas vestimentas vistosas,
> Lava tua cabeça; banha-te em água.
> Atenta-te ao pequeno que segura a tua mão.
> Deixa a tua esposa se deleitar em teu peito!
> Pois esta é a tarefa (do ser humano)!

Esses e outros textos antigos da Babilônia, Egito e Grécia apresentam reflexões e atitudes semelhantes ao discurso de Coélet (quando confrontados com Eclesiastes [v. a seguir]).

Mais interessantes, no entanto, são os textos que guardam uma forte semelhança estrutural com o discurso de Coélet. Embora esse texto tenha sido estudado anteriormente em relação a testamentos reais e ensinamentos egípcios, as semelhanças mais estreitas podem ser verificadas nas autobiografias de sabedoria da Mesopotâmia (Lenda de Cuthaean de Naram-Sin, autobiografia de Adad-guppi e o assim chamado texto do Pecado de Sargon, cf. Longman, 1991, c. 6). Eles começam com o mesmo tipo de introdução formular e terminam com instruções e conselhos.

Para concluir, é melhor classificar o livro como uma autobiografia emoldurada. Essa identificação de gênero será significativa quando interpretarmos a mensagem do Eclesiastes.

MENSAGEM TEOLÓGICA

Eclesiastes é um livro chocante. Se compararmos os ensinamentos de Provérbios com os de Coélet, podemos ver a razão. De um lado, Provérbios exalta a sabedoria, as famílias numerosas e a vida longa (Pv 3.13-18). Por seu lado, Coélet diz:

Como acontece ao estulto, assim me sucede a mim;
por que, pois, busquei eu mais a sabedoria?
Então, disse a mim mesmo
que também isso era vaidade.
Pois, tanto do sábio como do estulto, a memória não durará para sempre;
pois, passados alguns dias, tudo cai no esquecimento.
Ah! Morre o sábio, e da mesma sorte, o estulto! (Ec 2.15-16)

Se alguém gerar cem filhos e viver muitos anos, até avançada idade, e se a sua alma não se fartar do bem, e além disso não tiver sepultura, digo que um aborto é mais feliz do que ele. (Ec 6.3)

Além disso, alguns de seus conselhos soam bastante duvidosos:

Não sejas demasiadamente justo,
nem exageradamente sábio;
por que te destruirias a ti mesmo?
Não sejas demasiadamente perverso,
nem sejas louco;
por que morrerias fora do teu tempo?
Bom é que retenhas isto
e também daquilo não retires a mão;
pois quem teme a Deus de tudo isto sai ileso. (Ec 7.16-18)

Há ainda a repetição de refrãos que zumbem em nossos ouvidos a medida que avançamos na leitura do livro: "Correr atrás do vento", "que proveito tem...?". O mote mais freqüente — e a nota mais cética de todas — é o que também resume o discurso de Coélet (Ec 1.2; 12.8): "Vaidade de vaidades, tudo é vaidade!".

Essa forte nota de ceticismo que permeia o livro foi precisamente o que levou aos primeiros debates sobre a canonicidade de Eclesiastes, bem como a uma bizantina história interpretativa. De acordo com Levine, a história de sua interpretação é caracterizada pela "censura, supressão e polêmica" (1978, p. 64). Como a mensagem do livro deve ser adequadamente compreendida? E ela se harmoniza com o restante do cânon?

A abordagem tradicional (v. acima) responde à segunda pergunta de forma positiva, apelando para a última parte, o epílogo. O epílogo, de acordo com essa visão, expressa as conclusões de Salomão, o apóstata arrependido, à medida que ele se volta e examina os seus desvios ímpios. No passado, quando excluía Deus de sua vida (vivendo "debaixo do sol"), a vida era sem sentido. Porém, a palavra final é "teme a Deus e guarda os seus mandamentos" (Ec 12.13).

De acordo com a visão tradicional, a fala de Coélet contém muita coisa questionável se comparada ao restante da Bíblia, mas os ensinamentos não ortodoxos e céticos fazem parte do período rebelde da vida de Salomão e, portanto, não da teologia normativa.

Alguns intérpretes atuais têm discutido sobre o que parece ser uma leitura manifesta do texto. Eles negam que haja qualquer coisa não ortodoxa ou pessimista na

doutrina de Coélet. Ele é antes um "Pregador da Alegria" (Whybray) e um modelo de perfeição de ortodoxia (Kaiser). Para alcançar tal interpretação, devem-se suprimir e distorcer muitas das declarações manifestas do livro. Essa abordagem, embora desfrutando de um pequeno renascimento, de fato remonta ao Targum desse livro, no qual se percebem claramente as ginásticas exegéticas requeridas (Levine).

De que forma então o livro deve ser lido? Tomemos como ponto de partida a análise literária acima. Duas vozes podem ser ouvidas dentro de Eclesiastes, Coélet e o anônimo mestre de sabedoria que apresenta o livro no prólogo e que avalia Coélet no epílogo. Este é desconfiado e cético, aquele, o narrador sem nome da moldura, é ortodoxo e a fonte do ensinamento positivo do livro.

Eclesiastes é, portanto, estruturalmente semelhante ao livro de Jó, evocando assim uma estratégia de leitura similar. Os corpos de ambos os livros compreendem um ensinamento duvidoso quando analisados à luz do restante do cânon (os discursos dos três amigos, de Eliú e de Jó). Não se está dizendo que tudo nesses textos é errado, mas quase isso. O mesmo é verdadeiro para Eclesiastes. O corpo do livro, que encerra a autobiografia introspectiva de Coélet, contém muitas coisas que ofendem as suscetibilidades tradicionais do Antigo Testamento. O ensinamento positivo de ambos os livros surge no final, com a fala de Javé de dentro do redemoinho, em Jó, e com as advertências do segundo sábio ao seu filho, no Eclesiastes.

Para entender Eclesiastes, portanto, é necessária a leitura muito atenta do epílogo. Até mesmo a versão tradicional de algumas frases no epílogo é suspeita.

Seguindo os sugestivos comentários de Fox, podemos interpretar Ec 12.8 como sendo o início da última contribuição do narrador da moldura para o livro. Ele resume o pensamento de Coélet usando o próprio refrão deste: "Vaidade de vaidade, [...] tudo é vaidade!". Em seguida, o segundo sábio presta uma homenagem aos esforços de Coélet, reconhecendo que era um homem sábio que exerceu a sua tarefa com empenho. Contudo, é importante observar que, embora a verdadeira sabedoria seja sempre caracterizada pela retidão e piedade (Pv 1—9), o ofício de mestre da sabedoria foi ocasionalmente ocupado por algumas pessoas perversas durante o período de Antigo Testamento (de modo mais notório, Jonadabe, cf. 2Sm 13).

Os versículos a seguir são progressivas críticas a Coélet. Fox (1989, p. 96) traduz com coerência os versículos 8-14:

> "Rematado absurdo", disse Coélet, "tudo é absurdo". Ora, além disso, Coélet foi um homem sábio. Ele constantemente ensinou o conhecimento ao povo e, pesando e investigando, compôs muitos provérbios. Coélet buscou encontrar boas palavras e escrever as mais honestas palavras de verdade. As palavras do sábio são como ferroadas, e as (palavras dos) mestres nas coletâneas são como garras cravadas vindas de um pastor. E, além disso, meu filho, resguarde-se dessas coisas. É insensato fazer muitos livros, e falar demais cansa a carne. Finalmente, quando tudo tiver sido ouvido: tema a Deus e guarde os seus mandamentos, pois esse é todo o dever do homem. Porque Deus dará julgamento a toda ação, (julgando) até mesmo toda a matéria oculta, seja boa ou ruim.

Trata-se de um elogio débil afirmar que Coélet "buscou encontrar boas palavras", pois ele mesmo admite que raramente obteve sucesso (Ec 7.1-29)! As metáforas "ferroadas" e "garras", embora sejam em geral entendidas de forma positiva, são mais bem empregadas como negativas. Ferroadas e garras são coisas dolorosas! O famoso versículo 12, citado por tantos estudantes, não exclui, como muitos acreditam, o discurso de Coélet, mas seguramente o inclui.

Mas, se o longo discurso de Coélet é pessimista e em desacordo com o restante do Antigo Testamento, por que ele foi incluído no cânon? O discurso de Coélet (Ec 1.12—12.7) é um contraste, um recurso pedagógico usado pelo segundo sábio para instruir o seu filho (v. 12) sobre os perigos da sabedoria especulativa e cética em Israel. Do mesmo modo como ocorre no livro de Jó, a maior parte do livro é dedicada aos discursos não ortodoxos dos participantes humanos, apenas para serem derrubados e demolidos quando Deus falar do redemoinho.

O ensinamento positivo de Eclesiastes encontra-se nos últimos dois versículos do livro:

> De tudo o que se tem ouvido,
> a suma é:
> Teme a Deus e guarda os seus mandamentos;
> porque isto é o dever de todo homem.
> Porque Deus há de trazer a juízo todas as obras,
> até as que estão escondidas,
> quer sejam boas, quer sejam más. (Ec 12.13-14)

Em resumo, o segundo sábio, e autor implícito do livro, resume a mensagem do Antigo Testamento. Ele orienta seu filho para uma relação correta com Deus (temer Deus), para a obediência e uma compreensão adequada do julgamento futuro. Nesses versículos, temos "o Evangelho em poucas palavras".

EM DIREÇÃO AO NOVO TESTAMENTO

O Eclesiastes nunca é citado no Novo Testamento, mas há uma alusão à mensagem do livro em Romanos 8.18-22:

> Porque para mim tenho por certo que os sofrimentos do tempo presente não podem ser comparados com a glória a ser revelada em nós. A ardente expectativa da criação aguarda a revelação dos filhos de Deus. Pois a criação está sujeita à *vaidade*, não voluntariamente, mas por causa daquele que a sujeitou, na esperança de que a própria criação será redimida do cativeiro da corrupção, para a liberdade da glória dos filhos de Deus.

A palavra "vaidade" aqui é a tradução do termo que a *Septuaginta* também usou para verter para o grego o lema de Eclesiastes, "vaidade". Embora Coélet pareça não-ortodoxo à luz do restante do cânon, ele representa uma real avaliação do mundo quando se leva em consideração o amor redentor de Deus. A sua perspectiva sobre o mundo e a vida é restrita: Coélet a descreve como a vida "debaixo

do sol". Em outras palavras, a sua desesperança resulta da maldição pactual sem o remédio da redenção divina.

Coélet soa moderno porque capta de forma muito vívida o desespero de um mundo sem Deus. A diferença, entretanto, é que o mundo atual acredita que Deus não existe, enquanto Coélet acreditava na existência de Deus, mas questionava seu amor e sua preocupação (Ec 5.1-7). Como resultado, nada possuía sentido para ele, nem a riqueza, a sabedoria ou a caridade. Afinal de contas, a morte daria um fim a tudo. Coélet preocupa-se com a morte ao longo de todo o livro (2.12-16; 3.18-22; 12.1-7), pois ele não via nada além dessa questão.

Num ponto, contudo, Coélet está precisamente correto. O mundo sem Deus ("debaixo do sol") não tem sentido. A morte é o fim de tudo, assim ele alternou entre "aborrecer a vida" (Ec 2.17) e usufruir a magra alegria que Deus reparte (v. 24-26).

Como vimos acima, a mensagem do livro não é a mensagem do discurso de Coélet, mas antes o simples ensinamento nos últimos versículos. No entanto, ainda podemos admitir que Coélet descreveu precisamente o horror de um mundo debaixo da maldição pactual e apartado de Deus. O que ele não possuía era esperança.

Conforme nos dirigimos para o Novo Testamento, vemos que Jesus Cristo é quem nos resgata da vaidade, a coisa sem sentido sob a qual Coélet sofreu. Jesus resgatou-nos do mundo sem sentido de Coélet ao submeter-se a ele. Jesus é o Filho de Deus, mas, no entanto sofreu a vaidade do mundo para que conseguisse nos livrar dela. Quando ele foi suspenso na cruz, o seu próprio Pai o abandonou. Nesse momento, ele experimentou a frustração de um mundo debaixo da maldição, e de um modo que Coélet jamais poderia imaginar. "Cristo nos resgatou da maldição da lei, fazendo-se ele próprio maldição em nosso lugar" (Gl 3.13).

Em conseqüência, os cristãos podem experimentar um significado profundo precisamente nas áreas onde Coélet se sentia mais oprimido. Jesus restabeleceu o sentido da sabedoria, do trabalho, do amor e da vida.

No fim, ao enfrentar a morte, Jesus dominou o maior medo enfrentado por Coélet e mostrou que a morte não é o fim de todo o sentido, mas a entrada para a real presença de Deus.

Cântico dos Cânticos

A história da interpretação de Cântico dos Cânticos é fascinante. Talvez nenhum outro livro bíblico tenha sido lido de modos tão diferentes ao passar de um período para outro. Na Idade Média, muito poucos interpretariam o livro relacionando-o à sexualidade humana. Na verdade, fazê-lo era perigoso e poderia resultar em excomunhão ou coisa pior (Pope, p. 112-6). Hoje, a maioria dos cristãos acha esse tipo de abordagem natural e sensato. Contudo, é correto interpretar Cântico dos Cânticos de forma "não-teológica?". Por que um livro que apresenta tais implicações obviamente eróticas está no cânon?

ANÁLISE LITERÁRIA

Gênero

Devido à história da interpretação do livro, duas questões devem ser tratadas separadamente numa discussão sobre o gênero de Cântico dos Cânticos. Primeira, o livro é um drama ou uma série de poemas de amor? A segunda, porém relacionada, diz respeito à questão do livro ser ou não uma alegoria.

Drama. Muitas traduções contemporâneas de Cântico dos Cânticos mostram a influência de uma interpretação dramática do livro pelo acréscimo de rubricas nas margens indicando os narradores. Por exemplo, a NVI atribui os versículos de abertura (Ct 1.1-4) à "Amada". Outros personagens são as "Amigas" e o "Amado". As rubricas não estavam no original; elas surgiram primeiro no Códice Sinaítico em c. 400 d.C. Mesmo que a NVI indique que as rubricas não são originais, colocando-as em itálicos, elas, no entanto, influenciam a tendência de interpretar o livro na direção do drama.

Porém, num estudo mais cuidadoso, a abordagem dramática não permanece tão clara quanto as rubricas indicam. De fato, admitindo-se uma concepção dramática, fica difícil determinar até mesmo o número de personagens requeridos pelo texto. Existem duas principais escolas de pensamento entre os que propõem uma abordagem dramática: uma corrente que defende dois personagens e uma outra, três personagens.

A primeira escola identifica dois personagens principais na narrativa: Salomão e a sulamita, o amado e a amada. Eles são separados apenas pelas filhas de Jerusalém que servem como um tipo de coro.

O enredo está centrado no amor entre o rei e a mulher. Esta é normalmente pintada como uma bela "camponesa" (Delitzsch, p. 3). Ela capturou o coração do gentil e sofisticado rei. Ele fica sem ação diante da mulher.

A história desenvolve-se do primeiro encontro e das expressões de afeto até o casamento (freqüentemente associado a 3.6—5.1). A relação é perturbada logo após o casamento, mas no fim (8.5-14) o laço que os une mostra-se profundo e leal.

Assim, o livro tem um enredo compacto que relata o amor purificador compartilhado por Salomão e a sulamita. Narra, assim, o afastamento de Salomão da maldade, da poligamia e do amor sofisticado, e sua decisão pela monogamia e pelo amor singelo de uma camponesa.

Os defensores de uma abordagem de três personagens detectam um triângulo amoroso em Cântico dos Cânticos (Godet, Ewald, C. D. Ginsburg, Seerveldt). Salomão e a sulamita ainda são os personagens principais, mas já não se acredita que a mulher esteja apaixonada por Salomão. Ao contrário, ela está enamorada por um simples camponês, referido com freqüência como um pastor. Salomão, o apóstata impudente e polígamo, insensível e luxuriosamente seqüestra a sulamita para agregá-la ao seu harém. Porém, ela é dedicada e pura, e guarda sua ardente paixão para o pastor.

Há várias dificuldades, quase intransponíveis, com a abordagem dramática de Cântico dos Cânticos: (1) é definitivamente impossível atribuir passagens a personagens específicos. Essa ambigüidade fica particularmente clara no debate entre as correntes defensoras de dois ou três personagens. Deveria ser uma questão relativamente simples reconhecer o total de personagens num drama. A impossibilidade de proceder desse modo com Cântico dos Cânticos prejudica a credibilidade da abordagem dramática. (2) Não são atestados outros dramas na Bíblia ou na literatura do antigo Oriente Médio. (3) O livro não mostra características em geral associadas a uma narrativa. Entre os defensores de uma abordagem focada no enredo do livro, há muita confusão em relação aos eventos e aos atos da peça. A única consistência real está em situar o casamento antes do primeiro ato óbvio de relacionamento sexual entre o homem e a mulher (4.16—5.2). (4) Positivamente, os poemas de amor da Mesopotâmia e do Egito (v. a seguir) exibem semelhanças interessantes com Cântico dos Cânticos.

A abordagem dramática falha de modo mais evidente ao não conseguir demonstrar uma clara estrutura de enredo. O livro não está concebido como uma narrativa, com uma introdução que se desenvolve rumo a um clímax e que, então, chega à conclusão. Existe, é certo, continuidades de tema e personagem, embora haja certa ambigüidade em relação a este último. À medida que os intérpretes se distanciam da abordagem dramática, eles se aproximam mais da visão de Cântico dos Cânticos como uma coleção de poemas de amor, uma antologia erótica.

Poemas de amor. Tal definição de gênero tem sido amparada pelos relativamente recentes paralelos percebidos entre Cântico dos Cânticos e a poesia de amor antiga e moderna. Por exemplo, John White mostrou diversos paralelos entre o livro e a poesia de amor egípcia, inclusive a referência a amada como "minha irmã, minha noiva". No séc. XIX, J. G. Wetzstein demonstrou paralelos entre os poemas no Cântico dos Cânticos e as canções que eram executadas durante as cerimônias de casamento

nas aldeias sírias por ele visitadas. (Exemplos de poesia egípcia e síria serão fornecidos mais adiante.) Cresce, assim, um consenso de que Cântico dos Cânticos é uma coleção de poemas de amor relacionados de forma livre.

Talvez seja de Maria Falk a melhor formulação sobre Cântico dos Cânticos como uma coletânea de poemas líricos de amor. Em seu livro *Love Lyrics from the Bible* [*Canções de amor da Bíblia*], a autora analisa Cântico dos Cânticos como uma coleção de trinta e um poemas não unidos num todo narrativo, mas antes integrados por conexões temáticas. Ela, então, aplica uma análise literária ao livro que revela imagens em vez de impor um enredo.

A deficiência dessa compreensão de Cântico dos Cânticos está, como a própria Falk admite, na impossibilidade de se demonstrar de modo conclusivo que existam exatamente trinta e um poemas. No entanto, isso não é crucial para a interpretação do livro.

Em razão tanto da análise interna quanto das evidências comparativas, a melhor conclusão sobre Cântico dos Cânticos é reconhecê-lo como uma coleção de poemas que exaltam o amor compartilhado entre um homem e uma mulher. É nessa base que interpretaremos Cântico dos Cânticos.

A questão de uma interpretação alegórica

A identificação de Cântico dos Cânticos como uma coleção de poemas de amor, entretanto, não resolve por completo o problema de como interpretar o livro. A alegoria é mais um tipo de método interpretativo do que um gênero específico. Muitos gêneros diferentes podem ser lidos alegoricamente.

De fato, durante muitos séculos, Cântico dos Cânticos foi lido como uma alegoria (para uma história detalhada da interpretação, v. Pope, p. 89-229). Até muito recentemente, a alegoria era o principal e quase exclusivo modo de abordagem ao livro, tanto nos círculos cristãos quanto judaicos. Os estudiosos judeus interpretaram o livro como uma alegoria do amor entre Javé e Israel, enquanto os teólogos cristãos defenderam que o livro era messiânico e louvava o amor entre Cristo e a igreja (Ef 5.22-33).

O Targum de Cântico dos Cânticos (séc. VII d.C.) é um exemplo de uma interpretação alegórica pela perspectiva judaica. O amado é Javé e a amada é a nação de Israel, como na maioria das interpretações alegóricas hebréias. No Targum, Cântico dos Cânticos é interpretado também como uma história de redenção. A história de Israel é caracterizada pelo amor de Israel por Javé e seu desejo de estar na presença de Javé. Porém, esse desejo é prejudicado pelo pecado da nação contra Deus. O livro é dividido em cinco seções que se referem a cinco períodos históricos diferentes.

Como exemplo, veremos como o Targum interpreta Cântico dos Cânticos 1.2-4:

> Beija-me com os beijos de tua boca;
> porque melhor é o teu amor do que o vinho.
> Suave é o aroma dos teus ungüentos,
> como ungüento derramado é o teu nome;
> por isso, as donzelas te amam.

> Leva-me após ti, apressemo-nos.
> O rei me introduziu nas suas recâmaras.

Lida de uma perspectiva alegórica, essa passagem é interpretada como uma referência ao Êxodo. Deus afasta Israel do Egito e o coloca dentro de suas próprias recâmaras, isto é, da Terra Prometida.

Há outros tipos de alegorias judaicas de Cântico dos Cânticos. Por exemplo, os místicos judeus identificaram o amado e a amada com os aspectos ativos e passivos da mente (Moses Ibn Tibbon, Immanuel ben Salomon. Ver Pope, p. 105). A união entre os dois descreve o êxtase na união mística dos dois aspectos do intelecto.

A interpretação cristã antiga também era alegórica. A mais remota das interpretações que nos chegaram de Cântico dos Cânticos encontra-se em alguns fragmentos de Hipólito (por volta de 200 d.C.). Ele interpreta a passagem acima (1.2-4) como uma referência a Cristo conduzindo os santos para a igreja. Um exemplo adicional é Ciríaco de Alexandria. De acordo com a sua abordagem alegórica, em 1.13:

> O meu amado é para mim um saquitel de mirra,
> posto entre os meus seios.

os seios são símbolos do Antigo e Novo Testamentos, enquanto o saquitel de mirra é Cristo "posto entre ambos os testamentos".

Para avaliar a abordagem alegórica, é necessário perguntar o que a motivou. Existe, por exemplo, o uso do casamento como uma imagem da relação entre Deus e o seu povo em outras partes do Antigo Testamento. A sua forma mais freqüente, porém, é negativa. Quer dizer, quando o povo de Deus se rebela contra ele e volta-se para outros deuses, os israelitas são descritos como cometendo adultério contra o Senhor (e.g., Ez 16, 23; Os 1—3). Mais adiante (v. "Mensagem teológica"), veremos que essa recorrente imagem do casamento de fato articula a nossa compreensão do livro, mas isso não exige um tipo de abordagem alegórica que ignore as referências físico-humanas nas imagens do livro.

De fato, não há nada no próprio livro que sugira uma transferência de significado da linguagem claramente erótica do livro para um reino espiritual. Por que, então, a igreja durante a maior parte de sua história, promoveu quase exclusivamente esse tipo de leitura?

Uma resposta parcial é fornecida por certos modos helenísticos de pensar a relação entre corpo e alma ("dualismo platônico, estoicismo e cultos helenístico-romanos", Davidson, p. 2), que a igreja e a sinagoga primitivas sutilmente assimilaram. Sabe-se bem que os primeiros pensadores cristãos medievais absorveram os sistemas filosóficos de Platão e Aristóteles, resultando numa visão do corpo e de suas atividades como provisórios, pecaminosos e maus. Promoveu-se um tratamento severo do corpo (p.ex., jejuns e açoites), e a abstinência sexual era vista como uma virtude, um ponto de vista que culminou no movimento monástico. Nesse ambiente intelectual, ler Cântico dos Cânticos como poesia erótica teria sido um embaraço em face de seu óbvio encanto pelos prazeres físicos.

Como pode acontecer em qualquer época, pressupostos culturais influenciaram os intérpretes contra o sentido original do texto, resultando em uma interpretação espiritual, em vez de sexual, de Cântico dos Cânticos. Como Pope observa: Orígenes praticou com Cântico dos Cânticos o mesmo que fez a seu próprio corpo: "Ele o desnaturou e o transformou em um drama espiritual livre de toda a carnalidade" (p. 115). Pope também reproduz uma carta escrita por Jerônimo a Paula, uma de suas discípulas, referindo-se à educação adequada que ela deveria proporcionar à sua filha, conforme as Escrituras (119). O mestre aconselha:

> Faça com que os seus tesouros não sejam a seda ou as pedras preciosas, mas os manuscritos das Santas Escrituras; e, assim, faça-a pensar menos nos dourados, no pergaminho babilônico e nos motivos em arabescos, e mais na pontuação correta e precisa. Faça-a começar aprendendo o Saltério e, então, faça-a conhecer as leis da vida nos Provérbios de Salomão. Do Pregador, faça-a adquirir o hábito de menosprezar o mundo e as suas vaidades. Faça-a seguir os exemplos de virtude e paciência ensinados em Jó. Então, faça-a prosseguir pelos Evangelhos, e que, uma vez nas mãos, nunca os coloque de lado. Também a faça absorver de coração aberto os Atos dos Apóstolos e as Epístolas. Assim que ela enriquecer o depósito de sua mente com esses tesouros, faça-a decorar os profetas, o heptateuco, os livros de Reis e Crônicas, além dos rolos de Esdras e Ester. Quando tiver feito tudo isso, ela pode seguramente ler o Cântico dos Cânticos, mas não antes: pois, caso fosse lido em primeiro lugar, ela não perceberia que, embora seja escrito em palavras carnais, trata-se de um cântico de casamento de uma boda espiritual. E, não o compreendendo, ela sofreria por isso.

Observamos, portanto, em Orígenes e Jerônimo um forte ímpeto para separar o espiritual do físico, o que acabou por influenciar a interpretação de Cântico dos Cânticos na igreja durante séculos, distanciando-a de uma abordagem natural em favor de uma alegórica. De fato, esse ímpeto foi tão forte que, até hoje, quando a abordagem alegórica está em desacordo com uma ampla maioria da comunidade acadêmica de todas as estirpes religiosas, ela é ainda com freqüência ouvida dos púlpitos, e considerada correta por muitos estudiosos leigos da Bíblia.

Contudo, na metade do séc. XIX, a tendência começou a ir contra a abordagem alegórica. Houve muitas razões para a mudança, mas a principal entre elas foi com certeza a descoberta dos poemas de amor da Mesopotâmia e Egito (Cooper, Lambert, White). Esses poemas tinham muitas semelhanças com Cântico dos Cânticos e só poderiam ser interpretados como a exaltação do amor entre homens e mulheres. No exemplo a seguir do Papiro Harris 500 (traduzido por White, p. 176-7), observe-se como a amada é chamada de "irmã", semelhante a Cântico dos Cânticos, e também as várias referências do poema à natureza:

> Plantas de Sa'am estão ali,
> na presença das quais somos enlevados.
> Eu sou a tua melhor irmã:
> (Quanto) a mim, veja, eu sou como as Terras da Coroa

nas quais plantei
flores e todas as plantas aromáticas.
Gracioso é o canal de água ali,
o qual tuas mãos escavam
Para nos refrescar com a brisa do norte.
Lá é um bom lugar para caminhar.
Tua mão segura a minha.
Meu corpo está à vontade.
Meu coração está alegre em razão de juntos viajarmos.
Ouvir a tua voz é sorver o vinho da romã.
Eu vivo porque eu ouço.
Se eu visse em cada relance,
Seria mais esplêndido para mim do que comer e beber. (Poema 19)

Além disso, no final do séc. XIX, J. G. Wetzstein, o cônsul alemão em Damasco, publicou seu estudo dos cânticos de casamento entre os habitantes árabes da Síria. Esses cânticos também guardam fortes semelhanças com os poemas de Cântico dos Cânticos, particularmente o *waṣf* que exalta a beleza física da noiva e do noivo (cf. 4.1—5.2; 7.1-9). Em um apêndice ao comentário de Delitzsch, Wetzstein fez um relato preliminar de seus resultados, os quais incluíam excertos dos poemas árabes. Neste breve exemplo (Delitzsch, p. 174-6), é fácil perceber as semelhanças com as já citadas passagens de Cântico dos Cânticos:

Eu digo: Ó formosa mulher, teus encantos eu jamais posso contar.
E, apenas o pouco que irei descrever, é o que os meus olhos me permitem ver:
Sua cabeça é como o cálice de cristal, seu cabelo como a noite escura,
Seu cabelo é como as sete noites, igual não há em todo o ano;
Em ondas se movem para cá e para lá, como a corda que ela lança para pegar água.
E as suas faces exalam qual fragrância, que me mata. [...]
Seu nariz é como a tâmara do Iraque, como o fio da espada indiana;
Seu rosto é como a lua cheia, e um coração se partindo são as suas faces. [...]
Sua saliva puro mel de virgem, e a cura para a picada da víbora.
Comparável à escrita elegante, o *Seijai* desce por seu queixo. [...]
Seus seios como placas mármore polido, quando os navios as trazem para Sidom.
Ali como pomos da romã duas jóias brilhantes...

Tais semelhanças e muitas outras do mesmo tipo levaram à superação da abordagem alegórica e resultaram na interpretação de Cântico dos Cânticos como uma coletânea de poemas de amor que se deleitam na boa dádiva de Deus da sexualidade e do amor íntimo entre um homem e uma mulher. Portanto, grande parte das imagens do livro deve ser reconhecida como sexual. Por exemplo, há diversas metáforas, belas e provocativas, para a genitália feminina — um jardim de plantas aromáticas (Ct 4.12-15). Numa indicação de sua castidade pré-nupcial, o genital da amada é designado de "muro", enquanto que, de acordo com uma imagem recorrente no Oriente Médio, uma mulher promíscua é uma "porta" (8.10-12). O ato sexual entre o

homem e a mulher é descrito em imagens que expressam de forma encantadora o prazer dos sentidos: visão (7.1), olfato (4.13), paladar (5.1), audição (5.2) e, naturalmente, o tato (7.8).

Como um poema que reflete a experiência humana, é óbvio que Cântico dos Cânticos é mais um exemplo da literatura sapiencial da Bíblia. Assim como Provérbios, ele não enfatiza a relação da aliança de Israel com Deus e a sua história singular, nem mesmo qualquer tipo de discurso direto sobre Deus. De forma notável, o nome de Deus não aparece no livro (o versículo Ct 8.6 não é uma exceção no livro). Interpretado dentro do contexto do cânon, porém, ele proporciona a compreensão e a instrução divina sobre uma área importante da experiência humana: a sexualidade.

Antes de prosseguirmos com a mensagem teológica do livro, um outro ponto deve ser tratado, a conexão entre o livro e o casamento. Em nenhuma parte de Cântico dos Cânticos é dito ao amado ou à amada para se casarem. Do mesmo modo, embora existam os cânticos de casamento, nenhuma cerimônia de casamento está explícita no livro. No entanto, a existência de um poema descrevendo uma atividade sexual tão intensa entre os dois, dentro do contexto canônico do livro, exige do leitor o pressuposto de que estejam casados (Childs, IOTS, p. 575). Em outras palavras, Cântico dos Cânticos deve ser interpretado dentro do contexto da lei de Deus que proíbe qualquer tipo de atividade sexual pré ou extramatrimonial.

CONTEXTO HISTÓRICO

A questão da autoria e datação foi postergada até este momento, pois a sua solução depende de uma análise literária apropriada. Mais importante é a conclusão de que Cântico dos Cânticos é, de fato, uma coletânea de cânticos, e não uma narrativa unificada. Tal condição deixa aberta a possibilidade (embora não a resolva) de que Cântico dos Cânticos é uma antologia de poemas de diferentes autores e diferentes épocas. Pensando assim, ele poderia ser considerado como Salmos.

Porém, primeiro devemos levar em conta o sobrescrito que abre o livro: "Cântico dos cânticos de Salomão" (v. 1.1). O título, Cântico dos cânticos, é uma forma de superlativo em hebraico. Ele designa esse cântico como o ápice de todos os cânticos, conforme o teor da expressão "Rei dos reis".

Em relação ao problema da autoria, qual a ligação de Salomão com o livro? Em hebraico, o nome de Salomão se une ao título por meio da preposição *lᵉ*. As preposições hebraicas possuem um amplo campo semântico e muitas funções, e, portanto, são freqüentemente difíceis de interpretar, em especial, na posição ocupada em Cântico dos Cânticos 1.1, onde não existe um contexto maior que ajude a delimitar o significado.

Um problema semelhante se encontra nos títulos dos Salmos. Naquele capítulo, constatamos que a evidência tende intensamente em favor da autoria davídica. Esse tipo de interpretação dos títulos dos Salmos fornece um forte argumento a favor da concepção que vê no versículo de abertura do Cântico dos Cânticos uma atribuição de autoria a Salomão.

Porém, existem fortes argumentos apresentados contra uma datação remota para o livro. Talvez o mais recorrente seja a análise lingüística que aponta para várias for-

mas que, por uma razão ou outra, são consideradas recentes. Os argumentos lingüísticos, contudo, raramente são definitivos. Em primeiro lugar, é difícil ser dogmático sobre os sinais de modernidade. Até há pouco tempo atrás, por exemplo, o uso do pronome relativo *š°* (por oposição a *ʾăšer*) era considerado como sendo sem dúvida um sinal de modernidade. Em vez disso, como Pope demonstrou (p. 33), a forma breve ocorre na poesia primitiva (Jz 5.7) e não pode ser evidência de uma datação recente. Pope também se opôs ao argumento para uma datação tardia que se apóia nos aramaísmos do texto, ao demonstrar que o aramaico simplesmente "é tão antigo quanto o hebraico" (p. 33).

Mais problemático, entretanto, é o contraste entre o amor descrito em Cântico dos Cânticos e o quadro que Reis nos mostra de um homem com muitas esposas e concubinas (1Rs 11). Os livros históricos também definem com precisão a vida sexual de Salomão como a fonte de sua notória apostasia (1Rs 11.1-13). Além disso, as passagens no livro que mencionam Salomão pelo nome parecem vê-lo com distanciamento (3.6-11; 8.10-12). Também há um contraste entre 3.6-11 que exalta o rei e 8.10-12 que o repudia.

Por outro lado, existem muitas características do livro que são melhor explicadas como originárias do período salomônico. O interesse pela flora e fauna em Cântico dos Cânticos foi comparado com 1Reis 4.32, onde é descrito o interesse de Salomão por tais coisas. Os argumentos detalhados em favor da atribuição do livro à época de Salomão (mas não necessariamente a Salomão) foram feitos por M. H. Segal (1962), G. Gerleman (1962) e C. Rabin (1973).

A não ser que tomemos o sobrescrito ambíguo como uma declaração dogmática de autoria, é impossível resolver definitivamente a questão. Talvez a hipótese mais provável, tomando seriamente o sobrescrito, seria a de que alguns, mas não todos, dos trinta indefiníveis poemas do livro sejam salomônicos; assim como possuímos um claro exemplo de autoria salomônica parcial de Provérbios.

MENSAGEM TEOLÓGICA

A análise de gênero feita acima nos levaria ao que poderia ser considerada uma conclusão negativa com relação à mensagem teológica do livro. O principal objetivo do livro não é retratar a relação entre Deus e seu povo, mas antes exaltar o amor sexual entre um homem e uma mulher.

Contudo, essa mensagem é tão importante hoje como sempre foi. A sociedade e a igreja têm, muitas vezes, deturpado a sexualidade humana, assim é importante lembrar que o sexo, dentro dos parâmetros do casamento, é uma dádiva de Deus.

A perversão da sexualidade ocorre de duas maneiras. Por um lado, a nossa sociedade faz do sexo um ídolo. O sexo é uma grande obsessão. Não importa o tipo de sexualidade, heterossexual, homossexual ou adúltera, a nossa sociedade promove a idéia de que uma vida sem algum tipo de excitação sexual é no mínimo enfadonha, talvez até mesmo sem sentido. O que acontece é que a sexualidade tem sido transformada num ídolo. Muitos rejeitam o Criador e tentam preencher o vazio de suas vidas com relações sexuais.

Por outro lado, a igreja às vezes perverte a sexualidade tornando-a algo sujo ou tabu. Ainda existe um preconceito contínuo contra o corpo em muitas partes da igreja, sugerindo que a sexualidade é vil ou má, mesmo dentro do contexto do casamento.

Cântico dos Cânticos, porém, é uma correção canônica à perversão da sexualidade. Ele nos lembra que o sexo é bom e aprazível. Não é mau quando desfrutado dentro dos parâmetros do casamento.

Todavia, Cântico dos Cânticos é mais do que um manual sexual canônico, como alguns tratamentos recentes têm insinuado. O livro contribui para um estudo bíblico-teológico da sexualidade. O intercurso sexual ocorre no jardim (2.3-13; 4.12—5.1; 5.2—6.3; 6.11; 7.10-13; 8.13-14), isso deveria nos fazer lembrar o Jardim do Éden.

Gênesis 2.18-25 é a história da criação da mulher e da conseqüente relação íntima entre ela e o homem. Essa intimidade recebe significado sexual no versículo 25, que declara: "o homem e sua mulher estavam nus e não se envergonhavam".

Porém, no capítulo seguinte Adão e Eva cedem ante as tentações da serpente. Como resultado, há um rompimento da relação perfeita entre eles e Deus. Além disso, o pecado produz uma alienação entre os dois. Esse estranhamento recebe uma conotação sexual em Gênesis 3.7: "Abriram-se, então, os olhos de ambos; e, percebendo que estavam nus, coseram folhas de figueira e fizeram cintas para si".

Quando voltamos a Cântico dos Cânticos, vemos o homem e sua esposa no jardim, nus, e sentindo qualquer coisa, menos vergonha! Como Trible propõe (1978, p. 144): "Cântico dos Cânticos redime uma história de amor deturpada". O livro descreve a restauração do amor humano às suas felicidades pré-queda.

Mas a história não termina aqui. Embora a referência principal seja a sexualidade humana, o livro ensina sobre a nossa relação com Deus. Ainda que Deus nunca seja mencionado pelo nome no livro, a metáfora do casamento é forte no Antigo Testamento. Deus tem uma aliança com o seu povo, muito parecida com a aliança do casamento: ela promete e exige fidelidade exclusiva. Quando Israel comete adultério contra o Senhor, a nação está realmente procurando se divorciar de Deus (Ez 16, 23; Os 1—3).

EM DIREÇÃO AO NOVO TESTAMENTO

O Novo Testamento usa a mesma metáfora de forma positiva. Efésios 5.22-33 ensina que a relação entre um homem e sua esposa é análoga à relação entre Jesus e a igreja. A intimidade no matrimônio retrata a intimidade do amor de Deus conosco. Não é, portanto, inapropriado ler Cântico dos Cânticos como um poema que reflete a relação entre Deus e o seu povo, contanto que a referência principal à sexualidade humana não seja reprimida.

Isaías

Em termos de grandeza e majestade absolutas, provavelmente nenhum livro na Bíblia hebraica pode ser comparado com Isaías. Ao propor suas declarações sobre a natureza de Jesus e da igreja, os escritores do Novo Testamento com freqüência invocaram o livro de Isaías, o que o levou a assumir um papel de extraordinária importância na interpretação cristã. O lugar de destaque do livro e a sua extensão também se combinaram para torná-lo o *tour de force* e o campo de batalha para a posição da crítica histórica. As tradicionais interpretações rabínica e cristã consideraram o livro como obra do profeta Isaías, que viveu em Jerusalém no final do séc. VIII e início do séc. VII a.C. Estudos críticos iniciados no final do séc. XVIII defenderam que o livro era, em grande parte, produto de pelo menos dois ou três autores diferentes e muito distantes um do outro no tempo e no espaço. Por certo tempo, o interesse em Isaías concentrou-se, aparentemente, menos na grandeza e majestade de sua mensagem do que na batalha sobre a sua unidade e história redacionais.

CONTEXTO HISTÓRICO

Autoria

Escrever sobre a história da pesquisa acerca de Isaías é uma tarefa formidável, livros inteiros poderiam ser dedicados ao assunto. Embora muitos dos livros proféticos tenham gerado pouco interesse e pesquisa, parece que quase cada linha de Isaías tem sido o tema de variados pontos de vista. Às custas de um inevitável excesso de simplificação, tentaremos aqui resumir o movimento dessa grandiosa pesquisa.

A abordagem tradicional. Os intérpretes judeus e cristãos referiram-se do mesmo modo sobre Isaías, filho de Amoz (Is 1.1), profeta do século oitavo, amigo e confidente de Ezequias, como o único autor de todo o livro. Isaías teria vivido em Jerusalém até pelo menos a morte de Senaqueribe (37.38). Essa opinião prevaleceu até o séc. XVIII.[1] Os intérpretes anteriores ao Iluminismo não tinham nenhuma

[1] Os estudiosos têm debatido o significado das declarações do rabino Abraham ibn Ezra (1092-1167) em seu estudo sobre Isaías 40.1; 42.10; 49.4. Ibn Ezra refere-se ao "segredo da segunda metade do livro", sobre o qual muitos concluíram que ele antecipava a opinião da crítica posterior de que a segunda parte do livro não deveria ser atribuída a Isaías bem Amoz. No entanto, as observações de Ibn Ezra sobre 45.4-5 mostram que ele considerava o livro como produto de um único autor. Outros ainda sugerem que o rabino Avravanel (1437-1508) de modo semelhante antecipou a divisão do livro, embora essas afirmações pareçam repousar sobre uma má interpretação das suas palavras. V. Radday (1973, v. 2, p. 14) e Margalioth (1964, p.15).

dificuldade em reconhecer na inspiração profética a realidade da intervenção divina na história humana. Eles não consideravam impossível a detalhada enunciação profética sobre o futuro, nem julgavam tais profecias como evidência de que uma passagem fosse falsa.

A abordagem crítica. No final do séc. XVIII, com Döderlein (1789) e Eichhorn (1783), os estudiosos começaram a questionar a unidade de Isaías e a dividi-lo no início do cap. 40. Os intérpretes passaram então a distinguir entre Isaías ben Amoz (ou "Isaías de Jerusalém") e o Segundo Isaías (ou Deutero-Isaías). Surgiram três linhas principais de argumentação atribuindo Isaías 40—66 a outro autor:

1. A situação histórica. A primeira metade do livro supõe um ambiente em Jerusalém no séc. VIII a.C., durante o período em que a Assíria dominava a região. Porém, a partir da metade do livro, o público ao qual o livro se dirige já está no exílio da Babilônia (Is 48.20). Os leitores antecipam uma redenção iminente e o retorno para Sião (40.9-11; 42.1-9; 43.1-7; 44.24-28; 48.12-22; 49.8-23; 51.11; 52.1-12), além do julgamento divino contra os seus captores (43.14-15; 47.1-15; 48.14; 49.24-26; 51.21-23). Eles vivem numa época em que Jerusalém e o templo estavam em ruínas, mas também prevêem à sua reconstrução (e.g., 45.13; 51.3; 54.11-14; 58.12; 60.10; 61.4). Nos tempos de Isaías ben Amoz, a Babilônia ainda não havia se tornado um império mundial e nem estava oprimindo Israel, de modo que o Senhor precisasse se vingar daquela nação. Já Ciro, o rei da Pérsia, está no entorno imediato do segundo profeta e é mencionado pelo nome (44.28; 45.1,13). O hipotético público de Isaías 40—66 é diferente do presumido em Isaías 1—39. Isaías 40—66 não prevê o exílio como algo futuro, antes este é o seu próprio pressuposto. O que se prediz nessa parte é a libertação do exílio. O segundo autor viveu, portanto, nas circunstâncias que a sua profecia pressupõe (Driver, 1905, p. 237). Ele escreveu perto do final do exílio, prevendo o advento da conquista da Babilônia por Ciro e o restabelecimento dos judeus em Jerusalém; nesse sentido, o segundo autor estava realizando o mesmo que Isaías havia feito antes, ao predizer o fracasso da coalizão entre Rezim e Peca (Is 7) ou a derrota de Senaquerībe (Is 36—39). Ambos os profetas falaram do futuro, mas de um futuro imediato.

2. Diferenças Teológicas. Diz-se que Isaías 1—39 enfatiza a majestade de Deus, enquanto Isaías 40—66 realça a sua infinitude e seu domínio universal. Na primeira parte do livro, a nação é liderada por um rei descendente de Davi (Is 11.1); na segunda, porém, a liderança pertence a sacerdotes, levitas e príncipes (61.6; 66.21), e não há qualquer menção à dinastia davídica (contudo, ver 55.3,4). O rei messiânico da primeira metade do livro (9.6,7; 11.1-11) é substituído no Segundo Isaías pelo Servo do Senhor, uma figura não mencionada na primeira parte. A doutrina de um remanescente fiel é um elemento distintivo de Isaías 1—39, mas é muito menos proeminente na segunda metade do livro. A primeira parte do livro menciona detalhes históricos concretos como pano de fundo para muitos dos oráculos, ao passo que nenhum contexto histórico é fornecido na segunda metade. Essa parte ocupa-se me-

nos das circunstâncias em que se dão as declarações do profeta, o próprio Isaías não é especificamente nomeado.

3. Linguagem e estilo. Os julgamentos sobre o estilo são, na melhor das hipóteses, precários. A segunda metade do livro é freqüentemente descrita como mais "lírica, fluente, comovente, musical" do que a primeira. Tais rótulos são generalizações impressionistas, para as quais vários exemplos também podem ser encontrados em Isaías 1—39. Sendo impressões subjetivas, elas não podem ter muito valor como evidência. Contudo, outras características estilísticas são mais adequadas à descrição e mensuração. Por exemplo, em Isaías 40—66, o escritor muitas vezes repete elementos (e.g., "desperta" em 51.9; "eu, eu sou" em 51.12; "consolai" em 40:1; cf. 43.11,25; 48.11,15; 51.17; 52.1,11; 57.6,14,19; 62.10; 65.1). Outros enfatizam o uso recorrente de pronomes interrogativos, imperativos, jogos de palavra e perguntas retóricas em Isaías 40—66. Porém, muitos desses itens também são verificados na primeira parte do livro, ainda que com menor freqüência.

Outros apontaram o vocabulário como prova de que as duas partes do livro são de autores diferentes. Os estudiosos montaram listas de palavras e construções que só ocorrem depois do cap. 40 (e.g., Driver, 1905, p. 238-40) e argumentaram que elas apontam para o estilo de um autor diferente.

Era importante explicar como dois livros escritos por dois autores diferentes poderiam ter se combinado num único volume. Pfeiffer (1941, p. 415) sugeriu que um escriba teria espaço sobrando em seu rolo após copiar Isaías 1—39, que ele preencheu com os escritos de um profeta anônimo (Is 40—66). Visto que nenhum sobrescrito ou título separara os trabalhos, eles seriam em breve lidos como um único livro.

Uma vez aberta a porta para indagações sobre as fontes subjacentes ao livro de Isaías e para se tentar separar as expressões genuínas do Isaías histórico, as teorias se multiplicaram. Os pesquisadores logo notaram uma perspectiva e um contexto histórico diferentes nos últimos capítulos de Isaías (Is 56—66) e os atribuíram a um Terceiro Isaías que viveu na Palestina após a primeira onda de retornados. Houve uma discordância sobre o começo do Tércio-Isaías, se no cap. 56 ou 58, ou antes. O raciocínio era dificultado pelas muitas semelhanças entre o Segundo e o Terceiro Isaías, e pelo fato do Terceiro Isaías não apresentar a coerência que caracterizava o Segundo Isaías. Não obstante, Isaías 56—66 acabou sendo considerado como refletindo as condições da comunidade restaurada em Israel: os muros de Jerusalém estavam de pé (62.6) e o povo freqüentava os altares (57.3-7) em uma região montanhosa atípica para a Babilônia. As diferenciações continuaram se multiplicando. Somente para os caps. 40—66, os diversos estudiosos começaram a identificar um segundo, terceiro, quarto, quinto e sexto Isaías.

A dissecação do livro também continuou crescendo sobre Isaías 1—39. Isaías 36—39, considerado como semelhante a 2Reis 18.13—20.19, foi descrito como um apêndice narrativo secundário de Isaías 1—35. A maioria dos críticos modernos também questionou a autenticidade de Isaías 13—14: esses capítulos são proferidos contra a Babilônia. Como na época do Primeiro Isaías o inimigo era a Assíria, a profecia da destruição da Babilônia pelos medos (Is 13.17) seria mais adequada ao séc. VI, no

tempo do Segundo Isaías, em vez de estar situada no séc. VIII.[2] Isaías 24—27 possui uma coesão e uma unidade interna tão acentuadas, que a passagem é freqüentemente chamada "o Isaías do apocalipse". No entanto, considerando-se que o séc. VIII é, de acordo com o consenso da crítica, uma data muito prematura para uma literatura apocalíptica, esses capítulos também devem ser oriundos de outro autor e de uma data posterior. Pelo fato de o cap. 12 se assemelhar a um salmo que pode haver sido composto durante ou após o exílio, alguns o atribuem, do mesmo modo, a uma data posterior. Todo elemento de Isaías 1—39 que a crítica erudita entendeu não apresentar um clara pertinência com os eventos do séc. VIII foi cortado. Em sua forma mais extrema, a dissecação crítica do livro estabeleceu de 20 a 40 por cento de Isaías 1—39 como genuinamente de Isaías (Robinson, Duhm, Cheyne, cf. Radday, 1973, p. 9).

A resposta tradicionalista. A divisão de Isaías em pelo menos duas partes principais atingiram o *status* de um dos resultados confiáveis do moderno estudo crítico da Bíblia no começo do séc. XX. Porém, nem todos ficaram convencidos. Embora fosse uma minoria, muitos estudiosos, tanto da perspectiva judaica (e.g., Kaminka, 1935; Margalioth, 1964) quanto da cristã (e.g., Allis, 1950: Young, 1954, 1958), continuaram defendendo a unidade do livro. Eles tentaram minar a confiança no consenso crítico refutando os argumentos individuais em que se baseava, apresentando evidência de temas comuns e vocabulário que unificavam o livro, e chamando a atenção para a dependência de outros profetas do pré-exílio em relação a Isaías. Para os cristãos evangélicos que defendem a infalibilidade e inerrância das Escrituras, dois outros argumentos também foram importantes: a atribuição do livro a Isaías ben Amoz (Is 1.1) e as citações do Novo Testamento que se referem ao livro todo como sendo de Isaías.

1. Temas e vocabulário. Margalioth defendeu que não havia um único capítulo em Isaías 1—39 que não se refletisse em Isaías 40—66, e que centenas de palavras e frases características do livro ocorrem em ambas as partes (1964, p. 35). Ela argumentou com base em quinze diferentes áreas temáticas no livro, mostrando que as duas partes tinham designações comuns (1) para Deus, (2) para Israel, (3) para as fórmulas introdutórias dos oráculos, (4) para equiparar Sião e Jerusalém, (5) para o grupo dos exilados, (6) para as mensagens de consolo e encorajamento, (7) para as expressões de alegria e contentamento, (8) para as esperanças de um milênio universal, (9) para palavras de advertência e (10) punição, (11) no uso dos pares tese-antítese, (12) nas palavras distintivas e nas formas lingüísticas, (13) para os pares de palavras, (14) para as construções semelhantes e (15) para grupos paralelos que têm conteúdo semelhante. Uma vez que não se pode encontrar nas Escrituras um número tão grande de paralelos específicos entre quaisquer outros dois livros de diferentes autores, ela concluiu que seria mais razoável manter a unidade de Isaías. Por exemplo, Deus é

[2] É difícil não se perceber a circularidade desse argumento. Uma vez dividido Isaías em duas partes (1–39 vs. 40–66), quaisquer características da segunda parte que são encontradas na primeira são declaradas como havendo sido mal-empregadas ou como edições tardias. A teoria é salvaguardada, rejeitando-se como espúria qualquer evidência contrária.

chamado o "Santo de Israel" doze vezes na primeira parte e treze na segunda. Israel é descrito em ambas as partes do livro como "os cegos" (29.18; 35.5; 42.16,18,19; 43.8; 56.10) e "os surdos" (29.18; 35.5; 42.18; 43.8; 52.19), recordando assim o chamado e a incumbência do profeta (6.9,10). Nas duas partes, o povo de Israel é "os resgatados do SENHOR" que voltarão a Sião (35.10; 51.11). A fórmula profética comum: "a palavra do SENHOR veio a mim", encontrada no mínimo cinqüenta vezes em Jeremias e Ezequiel, não se acha em Isaías, mas, em vez disso, ambas as seções usam "diz o SENHOR" (1.11, 18; 33.10; 40.1, 25; 41.21; 66.9) ou "a boca do SENHOR o disse" (1.20; 40.5; 58.14) ou "Voz do que clama" (6.4; 40.3), entre outras frases. Em ambas as partes, o Senhor estabelece uma bandeira como ponto de reunião da nação dispersa (11.12; 49.22) e ordena a preparação de um caminho (11.16; 35.8; 40.3; 52.10). Em ambas as partes "de Sião sairá a lei" (2.3; 51.4); em ambas, o Espírito do Senhor repousa sobre o rei/servo messiânico (11.2-4; 42.1; 61.1). Nas duas partes, o lobo, o cordeiro e o leão são companheiros pacíficos (11.6-9; 65.25). Margalioth chama atenção para dezenas de exemplos desse tipo.

2. *Outros profetas dependem de Isaías.* Sofonias, Naum e Jeremias contêm passagens bastante semelhantes às expressões de Isaías 40—66. Se essa dependência pudesse ser estabelecida sem dúvida, isso significaria que Isaías 40—66 também foi pré-exílico. Sofonias 2.15 é semelhante a Isaías 47.8. A predição dos "pés que anunciam boas-novas" é encontrado em Naum 1.15 e Isaías 52.7. A referência de Jeremias ao mar agitado bramindo suas ondas (Jr 31.35) aproxima-se de uma declaração semelhante em Isaías (Is 51.15); e Jeremias refere-se a Israel como "meu servo" (Jr 30.10), possivelmente refletindo os famosos cânticos do servo de Isaías (Is 41.8,9; 42.1,19; 44.1,2,21; 45.4; 48.20; 52.13; 53.11).

3. *Citações no Novo Testamento.* Isaías é citado nominalmente por volta de vinte vezes no Novo Testamento, e tais citações incluem referências a ambas as partes do livro. João cita Isaías 6.10 e 53.1 em versículos consecutivos, identificando ambos como Isaías (Jo 12.38-41): "Isto disse Isaías porque viu a glória dele e falou a seu respeito" (v. 41). Lucas afirma que o eunuco etíope estava lendo "o livro do profeta Isaías" quando foi abordado por Filipe (At 8.30); a passagem que o etíope estava lendo era Isaías 53.7,8. As citações de Isaías feitas pelo nome no Novo Testamento foram extraídas de doze diferentes capítulos, sete de Isaías 1—39 e cinco de Isaías 40—66. Como observou Allis (1950, p. 42-3), tal evidência é de grande importância para todo cristão que valoriza o testemunho do Novo Testamento.

Obviamente não é apenas o Novo Testamento que considera o livro como produto de um único autor: nenhuma referência ao livro antes séc. XVIII levantou claramente a questão da autoria suplementar. A evidência extrabíblica mais antiga sobre a autoria de Isaías é encontrada no Eclesiástico, um livro da metade do séc. II a.C. Ali, o autor diz que no tempo de Ezequias, Isaías "confortou os aflitos de Sião" revelando coisas antes que acontecessem (*Eclesiástico* 48.24,25), atribuindo assim a segunda metade de Isaías ao período do séc. VIII. O grande manuscrito de Isaías do séc. II a.C., recuperado em Qumran, não mostra qualquer advertência sobre uma ruptura no livro em Is 40, mas

sim começa com 40.1 como a primeira linha na parte inferior de uma coluna, sugerindo que os escribas antigos aceitavam a unidade das duas partes do livro e não cogitavam a idéia de que Isaías 40—66 fosse um apêndice secundário.

4. Os sobrescritos. A razão mais óbvia para se referir a Isaías como o autor do livro que leva o seu nome é o sobrescrito do livro (Is 1.1). Todos os quinze livros dos "profetas posteriores" na Bíblia hebraica começam com um título semelhante; em cada caso, o título é mais naturalmente entendido como indicador do nome do profeta cujas declarações são encontradas no livro. Além do sobrescrito do livro como um todo, passagens individuais atribuídas a Isaías reiteram a questão (2.1; 7.3; 20.2; 37.2,5,6; 38.1,4; 39.5). Os oráculos contra a Babilônia em Isaías 13—14, uma passagem com muito freqüência atribuída pela crítica a um redator exílico mais recente, começam pela sua identificação como coisas que "Isaías, filho de Amoz, viu" (13.1). Se os profetas menores foram fielmente lembrados nos sobrescritos dos livros por eles escritos, como poderia tal profeta maior de Israel (o autor de Isaías 40—66) ser esquecido e cair no anonimato?

Os estudos críticos mais recentes. Embora a crítica atual tenda a descrever a composição de Isaías em parte como uma junção fortuita ou acidental de dois trabalhos independentes (e.g., preencher o espaço disponível no final de um rolo de pergaminho), muitos têm reconhecido em graus variados os temas e vocabulário comuns às duas partes do livro. O jeito mais simples de explicar isso foi atribuir a composição de Isaías 40—66 aos discípulos do profeta ou a um "pupilo" de seus seguidores (8.16-18; 50.4), os quais preservaram sua memória e aplicaram sua perspectiva em gerações futuras. Esses indivíduos de certa forma desconhecidos perceberam nos eventos posteriores situações em que poderiam usar a pregação primitiva de Isaías.

Os argumentos em prol da autoria múltipla baseados na linguagem também foram alvo de um exame mais cuidadoso. As primeiras gerações de críticos haviam se satisfeito com as listas de vocabulário ou construções exclusivas de cada parte do livro como argumento para estabelecer os diferentes autores. Com o advento da tecnologia computadorizada, foram possíveis estudos lingüísticos mais sofisticados. Y. T. Radday (1973) considerou muitos discriminadores lingüísticos (extensão da oração, extensão da palavra, freqüência relativa de partes do discurso, uso de marcadores transicionais, vocabulário de domínios semânticos discretos, concentração e riqueza de vocabulário) que não haviam sido utilizados nos estudos anteriores. As análises de Radday confirmaram (1) duas partes diferentes para o livro (Is 1—35 e 40—66, omitindo da consideração os caps. 36—39); (2) ele avaliou os caps. 1—12 e 40—48 como bastante diferentes em termos lingüísticos, enquanto (3) Isaías 13—23 era muito semelhante a Isaías 1—12, possibilitando que a atribuição de ambos a Isaías fosse altamente provável; (4) Isaías 49—57 e 58—66 apresentavam tantas afinidades e tantas diferenças com o restante do livro que eles, muito naturalmente, exigiriam um terceiro autor. A obra de Radday tanto confirma quanto desafia o pensamento crítico tradicional a respeito do livro. Contudo, os próprios métodos de Radday também sofreram uma crítica veemente, em razão de seus modelos lingüísticos e estatísticos (F. I. Andersen, 1976; cf. S. Portnoy e D. Petersen, JBL 103 [1984]: p. 11-21).

O desenvolvimento de uma abordagem normalmente chamada "crítica canônica" também tem dirigido sua atenção para Isaías e sua forma canônica. Em vez de insistir em separar os textos bíblicos de seu contexto de Escrituras, visando recuperar um contexto supostamente mais antigo e legítimo através dos instrumentos da crítica histórica, a crítica canônica vem enfatizando a função dos textos bíblicos dentro do sistema do cânon bíblico, ou seja, como Escrituras. Rejeitando o atomismo e a fragmentação do texto, a crítica canônica pretende dar mais atenção à forma recebida do livro e não à sua história composicional. Como abordagem, ela encoraja a leitura dos livros bíblicos na sua forma atual e enquanto uma unidade. Ao aplicar esse método a Isaías, B. Childs (1979, p. 324, 337) insiste que, (1) indiferente à proveniência das passagens individuais no livro todo, a própria obra apresenta Isaías 40—66 como a palavra de um profeta do séc. VIII falando sobre o futuro, e, (2) se o leitor desejar interpretar o livro corretamente, tal contexto literário do livro não pode ser transformado em uma ficção histórica.

As ênfases da crítica canônica e da análise literária têm progressivamente chamado à atenção para as conexões temáticas e teológicas em ambas as partes de Isaías. Sintomático desse elevado interesse foi a formação de um grupo de estudos a respeito da unidade de Isaías no interior da Society of Biblical Literature [Sociedade de Literatura Bíblica], durante as reuniões anuais no começo dos anos de 1990. Em muitos aspectos, os argumentos de Ackroyd (1978), Rendtorff (1984, 1990), Melugin (1990), Seitz (1988, 105-26) e outros já haviam sido antecipados por estudiosos judeus e cristãos anteriores que defenderam a unidade autoral de Isaías. Em vez de considerar Isaías um produto final de desenvolvimentos históricos mais ou menos acidentais e arbitrários, os pesquisadores começaram a ver o livro como o resultado de um trabalho teológico e literário cuidadoso e reflexivo. Sob alguns pontos de vista, o debate sobre a unidade de Isaías deu uma reviravolta e com uma diferença crucial: em vez de uma unidade resultante da mão de um único autor, o livro é hoje amplamente visto como uma unidade redacional. No lugar de uma compreensão de Isaías 40—66 como uma obra independente, por acidente acoplada à obra do profeta do séc. VIII, certos estudiosos defendem agora que Isaías 40—66 nunca existiu separado da primeira metade do livro e que foi composto (através do que poderia também ser um processo redacional complexo) à luz do material anterior.

Uma avaliação. Em muitos aspectos, a opinião da crítica contemporânea sobre Isaías recuperou-se dos excessos que caracterizaram a crítica do final do séc. XVIII e início do XIX. O consenso entre os estudiosos críticos tem se movido no sentido de reconhecer muito do que era caro aos conservadores: que Isaías não é o resultado de um acidente fortuito e internamente contraditório, mas, antes, que o livro como um todo mostra uma unidade de temas e motivos. A tendência geral de grande parte do debate tem sido mudar o enfoque da dissecação do texto, visando recuperar as fontes e o contexto histórico, para os esforços em expor a coerência e a unidade do texto como ele existe. Os argumentos dos conservadores para a unidade da autoria com base nos temas comuns e no vocabulário têm sido hoje, em grande medida, assumidos como argumentos para uma unidade redacional do livro.

Na verdade, a visão crítica e conservadora permanece dividida sobre a questão da autoria. Embora haja um consenso crescente sobre a unidade global de Isaías, para a crítica erudita trata-se de uma unidade forjada por uma história redacional, e não uma unidade oriunda de um único autor individual.

A visão conservadora está ancorada na sua convicção teológica (1) a respeito da realidade da revelação — o Espírito de Deus deu aos escritores antigos a revelação do futuro — e (2) sobre a integridade e probidade das Escrituras como um todo — suas indicações nos sobrescritos e as citações do Novo Testamento exigem aceitação. A polêmica sustentada em razão de Isaías 40—66 deve-se a Javé haver anunciado o futuro e ser capaz de fazê-lo se cumprir (40.21; 41.4,21-29; 43.12-13; 44.6-8,24-28; 45.11-13). Já em Isaías 1—39, o Exílio e a restauração são antecipados nas passagens quase universalmente consideradas como genuínas de Isaías. Em seu apelo, o profeta antecipa o dia em que Jerusalém seria destruída e despovoada (6.11,12) e dá nome a um filho à luz da restauração antecipada ("Sear-Jasube" que significa "um remanescente voltará", Is 7.3, NVI). O uso extensivo do motivo do remanescente pelo profeta em Isaías 1—39 antecipa a ameaça que viria da Babilônia (39.5-8). O profeta deixou clara a sua própria compreensão de que os aspectos da sua profecia não estavam relacionados ao tempo imediato, mas ao futuro distante (8.16).

A visão crítica está ancorada particularmente no fato de que Isaías 40—66 presume um ambiente histórico diferente daquele de Isaías em Jerusalém no séc. VIII, como acima mencionado. Ambas as posições precisam de um exame mais detalhado.

Por um lado, se a realidade de um Deus soberano e a inspiração profética for aceita, não se pode dizer: "Deus não poderia ter se revelado a Isaías desse modo". Semelhante tipo de confiança ingênua no método crítico histórico é tão bom quanto uma declaração teológica insistindo que Deus o fez. Por outro lado, no entanto, quando os estudiosos críticos concluem, a partir do contexto de Isaías 40—66, que o autor desses capítulos viveu muito tempo depois, no exílio babilônico, esse não é em princípio um argumento diferente daquele que os conservadores estão prontos a aceitar, por exemplo, sobre Deuteronômio 34. Seja o que for que se conclua a respeito da relação histórica entre Moisés e Deuteronômio, fica claro que Moisés não escreveu a narrativa de sua própria morte (Dt 34.1-8); a pessoa que escreveu essa parte final do livro viveu numa época em que vários profetas haviam surgido e desaparecido, mas nenhum fora como Moisés (Dt 34.10-12). Isso significa que o contexto presumido nesse capítulo (um período posterior à morte de Moisés) impede que Moisés o tenha escrito. Embora o Novo Testamento cite o Deuteronômio e o atribua a Moisés (Dt 24.1-3 em Mc 10.4; 2.4 entre 1Co 9.9), ninguém argumentaria seriamente que isso inclui Deuteronômio 34. Reconhecer que o contexto de Deuteronômio 34 exige um autor vivendo após Moisés, o tradicional autor atribuído ao livro, não é materialmente diferente da aceitação de que o contexto de Isaías 40—66 presume um escritor vivendo durante o Exílio. Isaías não é mencionado na segunda metade do livro. Porém, a realidade da inspiração profética nem por isso é eliminada: um autor vivendo no final do exílio previu por inspiração divina o que Deus estava prestes a fazer através de Ciro, exatamente como Isaías previu o que Deus faria em breve com Tiglate-Pileser III (Is 7). Tal autor viu nas profecias de Isaías sobre o exílio e o remanescente

os eventos que estavam ocorrendo em seu próprio tempo. E, então, ele escreveu para desenvolver e adaptar as pregações de Isaías para os seus companheiros no exílio. Embora o anonimato desse grande profeta seja um problema, isso não é mais incomum do que o anonimato dos livros históricos ou da epístola aos Hebreus.

Um labirinto de questões teológicas, hermenêuticas e exegéticas circundam a composição e a autoria de Isaías. Essas complexas questões não são passíveis de uma resolução definitiva por meio de *slogans* ou máximas teológicas. Ao contrário, apenas um estudo cuidadoso e a paciência, unidos aos esforços de outros que investigam as mesmas questões, podem contribuir para um avanço. A questão da autoria de Isaías certamente não deveria ser tomada como uma chibolete[3] teológica (Jz 12.6) ou um teste de ortodoxia. Sob alguns pontos de vista, os resultados finais do debate são pouco discutíveis: quer tenha sido escrito por Isaías no séc. VIII ou por outros que usaram suas iluminações num período posterior, fica claro que Isaías 40—66 foi dirigido, em grande medida, às necessidades da comunidade do exílio. Como observado por E. J. Young (1958, p. 71), os caps. 1—39 fornecem "uma espécie de escada que conduz gradualmente do período assírio para o período caldeu. Os dois formam um todo, visto que primeiro é a preparação para o segundo, e o segundo, a conclusão do primeiro".

Período histórico

Isaías ben Amoz foi um habitante de Jerusalém. Ele iniciou o seu ministério profético no ano em que o Rei Uzias morreu (740 a.C., Is 6.1) e passou pelos reinados de Jotão, Acaz e Ezequias (1.1). Embora o sobrescrito do livro não mencione, ele provavelmente continuava vivo no reinado de Manassés (696-642 a.C.). O autor registra a morte de Senaqueribe (681) em 37.38. O livro apócrifo Assunção de Isaías preserva a tradição de que ele foi serrado ao meio durante o reinado de Manassés (cf. Hb 11.37); o Talmude também relata que o profeta era ligado à casa real, um primo de Uzias (*Meg* 10b). Ele se casou com uma profetisa e foi pai de pelo menos dois filhos (Is 7.3; 8.3). As fontes usadas pelo autor de Crônicas atribuem-lhe uma narrativa do reinado de Uzias (2Cr 26.22).

Ele viveu durante o período de predomínio do Império Assírio. Quando Tiglate-Pileser III (745-727 a.C.) expandiu o controle assírio sobre a Síria, Isaías advertiu Acaz contra sua participação numa coalizão anti-assíria conduzida pela Síria e por Israel (Is 7). Essa coalizão então se virou contra Acaz para pressioná-lo a aliar Judá aos seus esforços, mas o rei preferiu pedir ajuda à Assíria. Para Tiglate-Pileser III, tamanha demonstração de fraqueza por parte de Acaz foi um convite para a afirmação do domínio assírio sobre Judá (2Cr 28.16-21). Após a morte de Tiglate-Pileser, Salmaneser e Sargão lançaram-se contra o reino do norte, destruindo Samaria e exilando a população (722 a.C.). Quando Sargão morreu em 705, Senaqueribe enfrentou rebeliões tanto entre os estados siro-palestinos quanto na Babilônia. Merodaque-Baladã da Babilônia enviou mensageiros a Ezequias para solicitar sua participação numa coali-

[3] Do hebraico *shibboleth*, espiga de milho. Na passagem citada, Juízes 12.6, tratava-se de duas pronúncias diferentes para essa palavra, feitas por grupos distintos de israelitas, e que serviam para revelar a origem do falante. (N. da T.)

zão que forçaria Senaqueribe a lutar em duas frentes (Is 39.1-8; 2Rs 20.12-19; 2Cr 32.31). Senaqueribe esteve ocupado durante alguns anos lidando com as revoltas em outras regiões, mas ele voltou a sua atenção para Judá em 701. Embora Jerusalém milagrosamente tenha se livrado da destruição, Ezequias foi submetido a pagar tributo a Senaqueribe (Is 36—39; 2Rs 18.13-16). A missão dos emissários de Merodaque-Baladã a Ezequias é mencionada fora de sua posição cronológica em Isaías 36—39; a proclamação de que todas as riquezas do palácio real seriam levadas para a Babilônia (39.6) sinaliza a transição da primeira metade de Isaías e a sua preocupação com a crise assíria para a situação dos judeus exilados na Babilônia (Is 40—66).

MENSAGEM TEOLÓGICA

Muitos consideram Isaías como o teólogo do Antigo Testamento. A sua descrição de Deus e dos atributos e atos divinos na narrativa são, ao mesmo tempo, profunda e bela. Porém Isaías não é um teólogo do abstrato; ele usa a sua percepção da natureza e do propósito de Deus para as questões práticas que Israel enfrenta. Diversos temas se destacam em suas pregações.

Deus como o Santo de Israel

Quando Isaías recebeu o seu chamado para o ministério profético no ano em que o Rei Uzias morreu (Is 6), ele viu Deus assentado, alto e sublime, no seu trono, cercado por serafins clamando "Santo, santo, santo é o SENHOR dos Exércitos; toda a terra está cheia da sua glória" (Is 6.3). A experiência do profeta em seu chamado estabeleceu a diretriz para o restante do seu ministério. Ao longo do livro, a designação favorita de Isaías para Deus é "o Santo de Israel" (Is 1.4; 5.19, 24; 10.17, 20; 12.6; 17.7; 29.19, 23; 30.11,12,15; 31.1; 37.23; 40.25; 41.14,16,20; 43.3,14,15; 45.11; 47.4; 48.17; 49.7; 54.5; 55.5; 60.9, cf. 2Rs 19.22). Além de Isaías, essa frase aparece apenas seis vezes no restante do Antigo Testamento.

Desde o início da eleição da nação de Israel, o mandamento de Deus para o seu povo foi: "Santos sereis, porque eu, o SENHOR, vosso Deus, sou santo" (Lv 11.44,45; 19.2; 20.7; cf. 1Pe 1.16). Isaías reconheceu desde os primeiros momentos de seu chamado que essa ordem dada à nação não se cumprira na vida de Israel; o profeta vivia entre um povo impuro, insensível e sem entendimento (Is 6.5, 9), um povo cuja recusa em atender a mensagem profética levaria à destruição e ao exílio (6.11). A perfeição moral de Javé não seria ignorada pela nação impunemente.

Deus como salvador e redentor

Mas a santidade de Deus também significava que ele seria fiel às suas próprias promessas. Porque Deus era santo, ele não abandonaria Israel totalmente, mas seria o seu salvador e redentor (Is 41.14; 43.3,14; 47.4; 48.17; 49.7; 54.5). O próprio nome de Isaías ("Javé salvará" ou "Javé é salvação") reflete esse aspecto do caráter de Deus. O Senhor salvaria a nação da coalizão siro-efraimista (8.1-14), da Assíria (17.10;

11.10—12.3) e da Babilônia (45.17; 48.14, 20; 49.25,26). O Senhor justificaria a si mesmo diante dos olhos das nações salvando o seu povo (52.7-10). O verdadeiro pai da nação não era Abraão, Isaque ou Jacó, mas o próprio Deus, e ele teria compaixão de seus filhos (63.16).

Na Bíblia hebraica o termo *gō'ēl* ("redentor") está estreitamente ligado aos domínios semânticos de "salvação" e "libertação". De modo especial, as leis relativas ao parente-resgatador foram estabelecidas para proteger o indivíduo israelita de perder a sua propriedade e/ou cair sob escravidão por dívida. O parente-resgatador cobriria a dívida do indivíduo para proteger a sua herança ou liberdade (Lv 25.47-49; Rute). Do mesmo modo que Javé havia resgatado Israel do Egito (Ex 13:15; Dt 7.8; 9.26; 13.5; 15.15; 24.18; 2Sm 7.23; 1Cr 17.21; Mq 6.4), assim também ele os resgataria da escravidão na Babilônia e restituiria a herança que preparara em Canaã (*e.g.*, Is 1.27; 29.22; 35.9; 41.14; 43.1,14; 44.6, 22-24; 47.4; 48.17,20; 49.7,26; 51.10). Eles haviam sido vendidos "por nada" e seriam resgatados "sem dinheiro" (52.3). Israel seria resgatado por seu parente próximo, o seu legítimo marido (54.5). Em vez de uma nação cega e surda, eles se tornariam o "povo santo"; em vez de mantidos em escravidão, eles se tornariam "os remidos do Senhor"; em vez de rejeitados, "procurados"; em vez de estéril e despovoado, uma "cidade não deserta" (62.12).

O tema do remanescente

A preocupação de Isaías em apresentar Deus, ao mesmo tempo, como o Santo de Israel e o seu salvador e redentor revela uma profunda tensão. Como pode a santidade divina, e o conseqüente e merecido julgamento contra o pecado, ser reconciliada com a graça e a promessa divinas? No Antigo Testamento essa tensão teológica é dirigida na maioria das vezes para o tema do remanescente (Dillard, 1988, p. 1833-6).

O remanescente é o grupo de pessoas que sobreviveram à alguma catástrofe provocada por Deus, em geral devida ao julgamento pelo pecado. Esse grupo se torna o núcleo necessário para a continuidade da humanidade ou do povo de Deus. O remanescente herda as promessas de Deus mais uma vez; a existência futura de um grupo maior se dará a partir do remanescente purificado e santo que sofreu e sobreviveu ao julgamento divino. O tema do remanescente distingue entre (1) o verdadeiro e o falso povo de Deus, e (2) o atual e o futuro povo de Deus. Aqueles que sobrevivem ao julgamento divino se tornam num remanescente expurgado, purificado e fiel, o núcleo de um povo renovado e escolhido.

O tema do remanescente pode enfatizar a santidade de Deus: Deus está prestes a destruir o seu povo por causa de seu pecado, a própria continuidade da nação pode estar ameaçada. Os israelitas serão deixados como "choça na vinha, como palhoça no pepinal" (Is 1.8,9), como o toco de uma árvore derrubada (6.13), como algumas olivas numa copa de árvore (17.4-6), como o mastro no cimo do monte (30.17). Contudo, esse tema fala igualmente bem da graça, eleição e misericórdia divinas: nova vida brotará daquele toco, um ramo íntegro da linhagem davídica (4.2,3; 11.1-16). O remanescente purificado fará de Jerusalém uma "cidade de justiça, a cidade fiel" (1.21-26). Da destruição surgirá o povo remanescente, aqueles que verdadeira-

mente confiam no Senhor (10.20-23); eles criarão raízes na terra e formarão um povo fecundo (37.30-32). Os nomes dos filhos de Isaías refletem essa dupla dimensão do tema do remanescente: Maher-Shalal-Hash-Baz ("rapidamente até os despojos, agilmente até a pilhagem", 8.1-3, NVI) prenuncia a certeza do julgamento vindouro; Sear-Jasube ("um remanescente voltará", 7.3, NVI) fala da esperança futura. Os filhos de Isaías eram presságios para Israel sobre a intenção de Deus (8.16-18).

O servo do Senhor

Poucos pontos no estudo do Antigo Testamento geraram tanto interesse quanto os assim chamados cânticos do servo.[4] Já em 1948, C. R. North relacionava mais de 250 obras dedicadas a essas passagens, desde então a taxa de publicações não parou de crescer. O servo de Isaías 40—66 foi de modo variado identificado ou como um grupo ou como um indivíduo. As interpretações de uma coletividade identificam o servo com a nação Israel ou com o remanescente fiel ou, ainda, com alguma outra representação ideal de nação. As interpretações de um indivíduo identificaram o servo com uma pessoa específica (Zorobabel, Joaquim, Moisés, Uzias, Ezequiel, o próprio profeta, um leproso, Ciro) ou uma figura de escatológica (o Messias ou Jesus como o Messias). Sob alguns pontos de vista, esse debate é uma rua sem saída, pois as próprias passagens não possibilitam isoladamente uma interpretação coletiva ou individual; em vez disso, elas exigem ambas as abordagens. A chave para o dilema também se encontra no motivo do remanescente.

Os estudiosos têm, muitas vezes, comparado a teologia de Isaías 1—39 com o restante do livro, afirmando que o tema do remanescente não desempenha um papel importante na segunda metade do livro. Porém, os denominados "cânticos do servo" estão relacionados diretamente a esse tema. Nos cânticos, parece haver pouca dúvida de que o servo de Isaías se identifica de alguma forma com Israel: o servo é especificamente chamado de "meu servo Israel/Jacó" (41.8,9; 44.1,2,21; 45.4; 48.20; 49.3-6). Isso porque o remanescente fiel surge de um período de julgamento, em que o Israel sobrevivente poderia ser chamado de "o servo sofredor". Deus havia estado com os remanescentes através do fogo e através das águas (43.1-2), e agora ele fará "o diminuto Israel" forte outra vez (41.8-14). O seu servo será íntegro e trará justiça às nações (42.1-9). Deus trará o seu povo dos confins da terra para ser sua testemunha, o seu servo (43.5-13). Ele derramará o seu Espírito sobre a descendência do servo do Se-

[4] Existe certa discordância sobre quais passagens devem ser chamadas de "cânticos do servo", e onde elas começam e terminam. Enquanto a maioria dos intérpretes designa 41.1-4; 49.1-6; 50.4-9 e 52.13—53.12 como parte desse grupo; muitos incluem 61.1-3. Em relação aos cânticos do servo, ver Clines (1976); C. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah, an Historical and Critical Study* [*O servo sofredor no Deutero-Isaías, um estudo histórico e crítico*] (1948); W. Zimmerli e J. Jeremias, *The Servant fo God* [*O servo de Deus*] (1958); R. Whybray, *Thanksgiving for a Liberated Prophet* [*Ação de graças por um profeta liberto*] (1978); J. Rembaum, "The Development of a Jewish Exegetical Tradition Regarding Isaiah 53" ["O desenvolvimento da tradição exegética judaica referente a Isaías 53"], *HTR 75* (1982): p. 289-311; C. Mclain, "A Comparison of Ancient and Medieval Jewish Interpretation of the Suffering Servant in Isaiah" ["Uma comparação entre a interpretação judaica antiga e medieval do servo sofredor em Isaías"], *Calvary Baptist Theological Journal* (1990): p. 2-31.

nhor, e os remanescentes florescerão como erva na campina (44.1-4). Embora a nação tivesse pecado, o servo-remanescente será fiel.

Contudo o servo de Isaías também aponta para além da nação de Israel. Isaías já havia feito uma distinção entre Israel como nação e Israel como servo/remanescente fiel (Is 49.5,6). Mas o profeta também individualizou esse servo: ele nascerá de uma mulher e surgirá como alguém distinto da nação, aquele que restabelecerá as tribos de Jacó e irá trazer Israel de volta (44.24; 46.3; 49.1).

A comunidade remanescente no período da restauração não atingiu o grandioso objetivo de Isaías, ser uma nação purificada, purgada do seu pecado e vivendo em obediência à ordem divina, um povo santo, íntegro e inocente diante de Deus. O próprio Isaías falou das injustiças na comunidade da restauração (Is 58—59). Zacarias nota a incongruência: em uma das suas visões noturnas, ele vê um rolo da lei pairando sobre a comunidade da restauração, trazendo-a sob o julgamento de uma maldição. O rolo é seguido por uma cesta que contém uma figura representando a iniqüidade do povo; duas criaturas aladas levam essa cesta de volta para a Babilônia, de volta para o lugar de julgamento e purgação (Zc 5). Esdras também percebe a anomalia do pecado na comunidade remanescente. No final de uma longa oração de louvor e confissão de pecado (Ed 9.1-15), ele pergunta a Deus sobre a hipótese do povo continua a pecar: "Não te indignarias tu, assim, contra nós, até de todo nos consumires, até não haver remanescente nem alguém que escapasse? Ah! SENHOR, Deus de Israel, justo és, pois somos os remanescentes que escaparam, como hoje se vê. Eis que estamos diante de ti na nossa culpa, porque ninguém há que possa estar na tua presença por causa disto". Os profetas da restauração notaram claramente o problema: o período do julgamento e purgação no Exílio não havia produzido um povo íntegro, um Israel fiel por completo aos mandamentos de Deus.

Os leitores cristãos podem com facilidade entender como os escritores do Novo Testamento estavam seguindo a indicação do próprio Isaías. Aos seus olhos, Jesus tornara-se um remanescente único. Ele era a encarnação do Israel fiel, do servo verdadeiramente íntegro e sofredor. Ao contrário do remanescente do período da restauração, ele não cometera nenhum pecado (Is 53.9; 1Pe 2.22). Como encarnação do remanescente fiel, ele sofreria o julgamento divino pelo pecado (na cruz), suportaria um exílio (três dias abandonado por Deus na sepultura) e experimentaria uma restauração (ressurreição) para a vida como fundação de um novo Israel, herdeiro mais uma vez das promessas de Deus. Como o remanescente restituído à vida, ele se torna o foco das esperanças para a continuação da existência do povo de Deus num novo reino, um novo Israel igualmente de judeus e gentios. Como o núcleo de um Israel renovado, Cristo convoca o "pequenino rebanho" que receberá o reino (Dn 7.22,27; Lc 12.32) e designa os juízes para as doze tribos de Israel da nova era (Mt 19.28; Lc 22.30). A igreja é vista como o Israel daquela nova era (Gl 6.16), as doze tribos (Tg 1.1): "raça eleita, sacerdócio real, nação santa, povo de propriedade exclusiva de Deus" (Êx 19.6; 1Pe 2.9). Sendo uma nação pecadora, Israel não poderia sofrer de forma substitutiva para expiar os pecados do mundo. A propensão para o pecado tornou a nação inaceitável para tal papel, da mesma maneira que as falhas desqualificariam qualquer outro sacrifício. Apenas um servo verdadeiramente íntegro poderia suportar tão terrível carga.

O Espírito de Deus

Em boa parte do Antigo Testamento e, em particular, nos livros proféticos, o Espírito de Deus é o espírito que inspira e habilita os profetas (Nm 11.25-29; 1Sm 10.6,10; 18.10; 19.20-23; 1Rs 22.22,23; 2Rs 2.15; Ne 9.30; Ez 13.3; Jl 2.28; Zc 7.12, cf. Lc 1.67; At 2.17,18; 19.6; 28.25; 1Co 14.1,32,37; Ef 3.5; 2Pe 1.21; 1Jo 4.1; Ap 16.13; 19.10; 22.6). Essa ênfase não se perde em Isaías: o Espírito de Deus dá sabedoria e entendimento (Is 11.2); o servo do Senhor, ungido pelo Espírito de Deus, responde proclamando boas novas (61.1). Em 40.7,8, o profeta pode estar se valendo de um trocadilho derivado da ambigüidade da palavra hebraica *ruaḥ*, um termo que significa tanto "espírito" quanto "vento". Embora a erva murche quando o vento/sopro (*ruaḥ*) do Senhor bafeje sobre ela, a palavra do Senhor (que também vem do seu *ruaḥ*) permanece para sempre. O Espírito do Senhor torna possível a proclamação dos desígnios de Deus (48.16).

Porém, no restante de Isaías, o Espírito de Deus é o Espírito que trouxe ordem ao caos (Gn 1.2). Da mesma forma que uma vez o Espírito de Deus esteve ativo em criação, em Isaías será o Espírito de Deus que re-criará a terra devastada (Is 32.15; 34.16—35.2; 59.21—60.2; 63.10-14). Aniquilando o caos moral, o Espírito traz ordem e justiça (28.6; 42.1; 44.3).

O governo de Deus sobre a história

O principal critério usado no Antigo Testamento para distinguir a palavra do verdadeiro profeta daquela do falso profeta é o cumprimento de suas declarações (Dt 18.21,22). A premissa de tal critério é que o Senhor que revela os seus planos aos profetas (Am 3.7) dirige o curso da história a fim de levar seus propósitos à concretização.

Essa celebração do governo de Deus sobre a história alcança seu ápice em Isaías 40—66. Do mesmo modo que Israel presenciara o que Deus havia anunciado e realizado na crise assíria no passado, assim os judeus poderiam acreditar nele quando anunciava estar prestes a fazer algo novo pela nação (42.9; 43.9,19; 48.3,6). Por ele haver falado com poder e autoridade antes dos eventos passados, podia-se acreditar em Deus quando ele falasse agora sobre o futuro. Os ídolos nunca fizeram isso, e a sua incapacidade mostra que em absoluto não são deuses (43.8-11). Somente o Senhor Deus de Israel revelou, salvou e proclamou as suas ações (v. 12): ele anuncia a sua intenção previamente, liberta e cuida de sua proclamação. Isaías regozija-se no governo soberano de Deus sobre o curso da história (41.21-24; 43.8-13; 44.6-8; 45.20,21; 46.8-10).

A descrição do Deus de Israel feita por Isaías representava um radical contraste com o pensamento teológico do povo da Mesopotâmia, no interior do qual os exilados viviam. Nas suas respectivas mitologias, os deuses das nações mentiam, manipulavam, seduziam, enganavam e provocavam guerras de parte a parte; eles eram apanhados por todas as contingências, excentricidades e incertezas da vida humana. Tais deuses precisavam, para alcançar seus propósitos individuais, agir a favor ou contra os outros, por meio de artifícios e da força bruta; suas vontades somente se realizavam através da cuidadosa manipulação do equilíbrio de forças entre os deuses. O Deus de Isaías era categoricamente diferente: ele não enfrentava nenhuma contin-

gência ou surpresa, falando apenas para fazer cumprir a sua vontade. Os seus desígnios não poderiam ser frustrados. O seu propósito era em parte fazer o bem ao seu povo, que poderia ter certeza de que o propósito anunciado seria logo cumprido.

ESTRUTURA LITERÁRIA

Isaías é um dos vários livros do Antigo Testamento que possui a mesma estrutura num amplo esquema. A primeira parte do livro é basicamente tomada com assuntos do presente imediato e com o julgamento iminente sobre Israel (Is 1—12). Essa parte é seguida então por uma extensa série de oráculos focando o julgamento contra as nações estrangeiras (c. 13-35). O restante do livro propõe-se a descrever a bênção futura ao povo de Deus (40—66). Os capítulos 36—39 estabelecem uma transição narrativa, passando do tempo da crise assíria para as preocupações do exílio e de épocas seguintes (v. acima, contexto histórico). Uma estrutura semelhante é encontrada em Ezequiel, Sofonias, Joel e na Septuaginta de Jeremias.

Brownlee (1964, p. 247-59) sugeriu que a forma atual de Isaías foi o resultado de um esforço deliberado de organizar o livro como uma obra em dois volumes, na qual os caps. 1—33 (vol. 1) são paralelos aos caps. 34—66 (vol. 2). O seu argumento foi baseado em parte pela presença de um espaço de três linhas entre os caps. 33 e 34 no grande rolo de Isaías descoberto em Qumran, bem como na sugestão de antigos estudiosos de que os caps. 34—35 deveriam ser atribuídos ao Deutero-Isaías. As suas sugestões sobre a estrutura do livro foram aceitas por R. K. Harrison (1969, p. 764) e C. A. Evans (1988). Segue aqui um resumo da abordagem "bipartida" de Isaías:

Tabela 12
Abordagem bipartida de Isaías

Volume 1	Volume 2
1. Destruição e restauração de Judá (1—5).	1. Paraíso perdido e recuperado (34—35).
2. Narrativa (6—8).	2. Narrativa (36—39).
3. Agentes de benção e de julgamento (9—12).	3. Agentes de libertação e de julgamento (40—45).
4. Oráculos contra as nações estrangeiras.	4. Oráculos contra a Babilônia (46—48).
5. Julgamento e libertação do povo de Deus (24—27).	5. Redenção através do servo do Senhor; glorificação de Israel (49—55).
6. Sermões éticos (28—31).	6. Sermões éticos (56—59).
7. Restauração de Judá e reino davídico (32—33).	7. Paraíso recuperado (55—66).

Brownlee (1964) e Evans (1988)[5] exploram esses paralelos com mais detalhes. Na primeira seção, ambas as partes convocam as criaturas a ouvir (Is 1.2; 34.1) e ordenam às nações que ouçam (1.10; 34.1). Nas duas partes, Deus ameaça vingança (1.24; 34.8; 35.4). Ele promete redimir Sião (1.27; 34.8; 35.10) e destruir os transgressores pelo fogo (1.31; 34.10). A certeza dessas coisas é dada pela boca do Senhor, que o disse (1.20; 34.16). Outros paralelos são encontrados em 5.24 e 34.3; 5.17 e 34.10; 1.20 e 34.5,6; 1.11-15 e 34.6-7; 4.3 e 35.8.

Na seção 2, ambas as narrativas registram o comparecimento do profeta diante dos reis de Judá para tratar de assuntos pertinentes à Assíria (Is 7.3-17; 37.5-7,21-35; 38.1-8; 39.3-8). Os reis ouvem as mensagens de Deus na "extremidade do aqueduto do açude superior, junto ao caminho do campo do lavadeiro" (7.3; 36.2). Tanto o cap. 6 quanto o 40 começam com cenas localizadas no conselho divino e relatam visões da glória de Deus (6.3; 40.5). Em ambas, o profeta replica com uma questão (6.11; 40.6). No chamado de Isaías, as pessoas são descritas como pouco dispostas a ouvir, ver, perceber ou entender (6.9,10), enquanto que no cap. 40 eles irão ouvir, ver, perceber e entender (40.5,21,26,28).

Na seção 3, os dois volumes descrevem um rei ideal (Is 9.1-7 [TM 8.23—9.6]; 11.1-10; 41.1—43.13) e um segundo êxodo (11.11-16; 41.17-20; 42.15,16; 43.14—44.5). O rei e o servo ideal será uma luz para as nações (9.1-2 [TM 8.23—9.1]; 42.6), dispersor da escuridão (9.2 [TM 9.1]; 42.7) e fomentador da justiça (9.7 [TM 9.6]; 42.1-4) e da retidão (11.4; 42.6,21). O Espírito de Deus repousa sobre esse rei e servo (11.2; 42.1), e por ele outros conhecerão o Senhor (9.9; 45.6). Nos volumes, fala-se de um caminho plano preparado para o êxodo do povo do Senhor (11.11-16; 43.16-21), que serão reunidos desde os confins da terra (11.11; 41.9; 43.5).

Na seção 4, os oráculos contra a Babilônia ladeiam os oráculos contra as nações estrangeiras no volume 1 (Is 13.1—14.23; 22.1-10), numa forma que procura destacar a importância do paralelo babilônico na segunda metade do livro. Em ambos os volumes, o rei da Babilônia é afastado do seu trono e forçado a sentar-se no chão (14.9; 42.1; cf. 66.1). A Babilônia experimentará a fúria que ela dirigira a outros (14.6; 47.6, 11) e sofrerá a perda de seus filhos (13.16; 14.22; 47.9). As suas imagens serão despedaçadas (21.9; 46.1).

Na seção 5, a comparação não é tão abundante ou tão clara. Em ambos os volumes, o Senhor chama os convidados para o seu banquete (Is 25.6; 55.1,2). Deus tragará a morte e a tristeza (25.7,8; 49.19), e a aflição desaparecerá (25.8; 51.11). A alegria é o dote do íntegro (25.9; 51.3; 55.12). O Senhor é aquele que mata o monstro do mar (27.1; 51.9). A aliança eterna quebrada pelo povo (24.5) será renovada (45.3); Deus terá compaixão uma vez mais por seu povo (27.11; 29.10-15; 54.8-10; 55.7).

Na seção 6, o assunto é a remoção dos pecados da nação. Judá é culpado por falsidade (Is 28.15; 59.3,4) e de fidelidade dividida, buscando refúgio nas nações estrangeiras em vez de em Deus (28.15,17; 30.2-3; 57.13). Os seus profetas são bêbados (28.1,7; 29.9; 56.12), cegos (29.18; 56.10) e nada sabem (29.12; 56.10,11), mas

[5] Veja Evans (1988) para uma avaliação um pouco mais detalhada da tese de Brownlee.

esse espírito de estupor será substituído pelo Espírito de Deus (29.10; 59.21). O julgamento paira sobre eles como uma brecha num muro (30.13; 58.12).

Na seção 7, onde a terra chorava e Sarom era como um deserto (Is 33.9), na renovação do mundo o lamento findará (61.2,3; 66.10) e Sarom se tornará um magnífico pasto (65.10). Os rios irão fluir em Sião (33.21; 66.12). Jerusalém será restabelecida (33.20; 66.13,14) e já não haverá nenhuma doença ou tristeza em Sião (33.24; 65.19,20). O Espírito de Deus tornará possível a renovação e a restauração (32.15; 61.1; 63.14).

Embora nem todas as seções apresentem fortes paralelos na linguagem e nos conceitos, as semelhanças entre as seções 2, 3 e 4 parecem ser firmes (Evans, 1988, p. 145).

EM DIREÇÃO AO NOVO TESTAMENTO

Seria difícil exagerar a importância de Isaías para a cristologia da igreja. Os escritores do Novo Testamento referem-se repetidas vezes a Isaías para explicar os eventos de seu próprio tempo. João Batista era a voz que clamava no deserto preparando o caminho para a glória próxima de Deus (Is 40.3; Mt 3.3; Lc 3.4-6; Jo 1.23). Isaías falou do nascimento virginal de Jesus (Is 7.14; Mt 1.23; Lc 1.34). A obstinação da própria geração de Isaías explica porque Jesus pregou por meio de parábolas e porque a sua mensagem não foi recebida pelos ouvintes (6.9,10; 29.13; Mt 13.13-15; 15.7-9; Jo 12.39,40; At 28.24-27). Jesus foi identificado com o servo sofredor de Isaías; essa identificação explicava, em parte, a sua rejeição e o seu sofrimento (Is 53.1; Jo 12.38; At 8.27-33), e os seus milagres de cura (Is 53.4; Mt 8.17). As declarações de Isaías forneceram a razão para a missão de Jesus entre os gentios (Is 9.1,2; Mt 4.13-16); quando desafiado em Nazaré, sua cidade natal, em razão de sua pregação e seus milagres na Galiléia dos gentios, Jesus se identificou como o servo referido por Isaías e justificou a sua missão naquele papel (Is 61.1-3; Lc 4.14-21). O repúdio à notoriedade por parte de Jesus foi explicado numa referência a Isaías (Is 42.1-4; Mt 12.13-21). Para João, a glória do Senhor entronizado que Isaías viu em sua primeira visão era a glória de Jesus (Is 6.1-3; Jo 12.41).

Contudo, o impacto de Isaías na igreja primitiva incluiu muito mais do que a cristologia. Paulo se referiu ao profeta tanto para explicar a incorporação dos gentios ao povo de Deus (11.10 em Rm 15.12; 65.1 em Rm 10.20) quanto para proclamar um remanescente de Israel (1.9 em Rm 9.29; 10.22,23 em Rm 9.27,28). Além das citações explícitas de Isaías, os escritores do Novo Testamento fizeram uso de uma miríade de temas encontrados no profeta, por exemplo, a renovação da criação no paraíso recuperado (65.17—66.24; Rm 8.18-25; Ap 21,22), o Messias e o povo de Deus em imagem de árvore (5.1-7; 6.13; 4.2,3; 11.1-3,10,11; Jo 15), as advertências contra práticas hipócritas (58.1-14; Mt 23), a armadura divina (59.15-17; Ef 6) e muitos outros.

No texto hebraico, Jeremias é o livro mais extenso entre os profetas, mais longo do que o conjunto dos doze assim chamados profetas menores. O profeta Jeremias está entre as personalidades mais acessíveis do Antigo Testamento: temos uma riqueza de material histórico e biográfico revelando a sua vida, da mesma forma como o profeta revela abertamente a sua alma em várias de suas orações.

Jeremias exerceu seu ministério durante os tumultuados anos que presenciaram o declínio da Assíria e a ascensão do Império Babilônio. Judá passou rapidamente por curtos períodos de independência e sujeição, primeiro para o Egito e depois para a Babilônia. O ministério do profeta é exercido contra o pano de fundo do governo de três filhos e um neto de Josias, os quatro últimos dirigentes de Judá. A independência da nação estava perto do fim e Jeremias testemunharia a destruição da cidade e do templo.

CONTEXTO HISTÓRICO

Nesta seção, discutiremos a autoria e o período histórico do livro, considerando (1) a situação política, (2) o profeta em si e (3) as abordagens histórico-críticas.

A situação política

Embora o Império Assírio tenha dominado o antigo Oriente Médio durante mais de dois séculos, seu declínio ocorreu muito rapidamente. Depois da morte de Assurbanipal (ca. 631 a.C.), o último grande rei da Assíria, o grande Império Assírio encolheu e desintegrou-se em menos de trinta anos. As nações que outrora, e por direito próprio, haviam sido grandes impérios estavam mais uma vez livres do jugo assírio; tanto a Babilônia quanto o Egito começaram a reafirmar as suas próprias ambições imperiais após o fim da Assíria. Nabopolassar e em seguida seu filho, o grande Nabucodonosor, impeliram o exército babilônio na direção noroeste, ao longo do Tigre e Eufrates. No Egito, Psamético e seu sucessor Neco avançaram para o norte através dos antigos Israel e Síria. Ambos os exércitos concorriam pelo controle do que sobrara daquele que fora certa vez o grande Império Assírio. Os medas, sob Ciaxeres, capturaram Assur antes de 614 a.C. Os babilônios, então associados aos medas, cercaram Nínive até a sua queda em 612. Os exércitos do Egito, sob o comando de Neco, marcharam em auxílio do que restara do estado assírio, avançando para Harã em 609; Josias de Judá tentou impedir o progresso de Neco, e isso lhe custou a vida em Megido. Por fim, a principal batalha pelo predomínio e controle dos despojos da Assíria seria travada no norte da Síria, em Carquemis (605), onde Nabucodonosor obteve uma

vitória decisiva. O destino dos estados do antigo Oriente Médio ficou nas mãos dos babilônios até Ciro e os persas tomarem o poder em 539.

Em Judá, Josias (640-609 a.C.) tornara-se rei com oito anos de idade e, por volta dos doze anos, iniciara uma série de reformas religiosas. As reformas levaram à descoberta do Livro da Lei no templo, isso quando o rei já contava com dezoito anos. Conforme o controle e a sorte da Assíria declinaram, Judá também ficou livre de seu jugo. Josias procurou restabelecer a influência da dinastia de Davi sobre os territórios que no passado fizeram parte de um reino unido. Como estratégia de suas próprias ambições territoriais, e possivelmente aliado até com os babilônios, Josias tentou bloquear a expansão do Egito em direção ao norte, interceptando os exércitos do faraó Neco em Megido. Josias morreu naquela batalha. Os cidadãos de Jerusalém ungiram o segundo filho de Josias, Jeoacaz, como rei, mas Neco prontamente o substituiu por seu irmão mais velho, Eliaquim, atribuindo-lhe o nome régio de Jeoaquim (609-598 a.C.). Jeoaquim procurou estabelecer sua política de poder, fingindo alternadamente sujeição ao Egito e à Babilônia, até que a sua recusa em pagar tributos provocou o cerco babilônio de Jerusalém. Jeoaquim morreu antes do fim do cerco, mas seu próprio filho, Joaquim, foi em seguida levado para o cativeiro na Babilônia junto com as autoridades reais, os principais cidadãos e os artesãos de Judá. Nabucodonosor colocou no trono Matanias, outro filho de Josias, mudando seu nome para Zedequias (598-586 a.C.). Em 588, os babilônios cercaram novamente Jerusalém e, um ano e meio mais tarde, destruíram o templo e a cidade. Judá tornou-se uma província da Babilônia sob o governo de Gedalias, nomeado por Nabucodonosor.

Jeremias foi testemunha ocular e participante desses anos tempestuosos em que Judá lutava para manter a sua independência dentro dos fluxos e contrafluxos da ambição imperial dos estados vizinhos. O livro descreve vividamente o nacionalismo, a paranóia, os interesses concorrentes dos grupos pró-babilônios e pró-egípcios, a disputa entre os "falcões" e as "pombas" em Judá. No meio de tudo isso, Jeremias foi chamado para proclamar a palavra de Deus, primeiro oferecendo a graça de Deus caso a nação se arrependesse, mas em seguida garantindo-lhe uma restauração futura quando o julgamento divino já não pudesse mais ser evitado.

O profeta em si

A carreira de Jeremias estende-se desde o tempo de seu chamado para o ministério profético durante o décimo terceiro ano do reinado de Josias (627/26 a.C.; Jr 1.2), passando pela destruição de Jerusalém e chegando até sua partida para o Egito (Jr 41.16—44.30). Embora seja provável que Jeremias tenha falecido no Egito, não é possível estabelecer com certeza a data de sua morte. Seu livro termina citando a libertação de Joaquim do cativeiro no reinado de Evil-Merodaque (562-560; Jr 52.31-34), mas o cap. 52 é em grande medida análogo a 2Reis 25, podendo ser um apêndice acrescido ao livro depois da morte do profeta (cf. Jr 51.64b).

Embora uma variação aproximada de datas para o seu ministério seja segura, a definição da idade de Jeremias durante sua obra é uma tarefa mais difícil. Jeremias chamou-se de "uma criança", ou seja, um jovem (Jr 1.6,7) no momento de seu cha-

mado. Seguindo uma abordagem tradicional, muitos sugerem que ele tinha em torno de doze anos de idade em 627 a.C. (o décimo terceiro ano de Josias). Porém, se ele, enquanto jovem, estava ativamente empenhado no ministério profético durante os anos da reforma de Josias, é problemático o fato de nenhum de seus oráculos ser datado com certeza no período do reinado de Josias, e que não haja nenhuma referência direta às reformas ou à descoberta do Livro da Lei. Exceto pela referência ao décimo terceiro ano de Josias no sobrescrito (1.2), o mais antigo evento datado na carreira do profeta é o sermão do templo proferido durante o ano da ascensão de Jeoaquim ao trono (609 a.C., 26.1). Além disso, considerando que o chamado de Jeremias para o celibato é o sinal da decisão irrevogável de Javé de punir o seu povo (16.1-4), seria presumível que ele tivesse sido proferido depois de Jeoaquim queimar o primeiro rolo de Jeremias (36.19; quinto ano de Jeoaquim, c. 604),[1] tempo em que a oferta de arrependimento (36.7) parece ter sido substituída pelo anúncio do julgamento irrevogável (36.31). Se Jeremias houvesse nascido ao redor dos anos 640, ele teria em torno de trinta e cinco anos na época de seu chamado ao celibato (v. Holladay, 1989, v. 2, p. 25-6). Os oráculos sobre um "o inimigo do norte" também seriam incerto: em 627, a Assíria já estava em declínio e os babilônios alcançavam o poder na região.[2]

Por semelhantes razões, outros críticos (*e.g.*, Holladay, Hyatt) têm adotado uma cronologia mais recente para a idade de Jeremias, identificando o décimo terceiro ano de Josias (Jr 1.2) como o ano de nascimento de Jeremias (1.5). Nessa base, não haveria necessidade de explicar o aparente período de silêncio durante a reforma de Josias (627-622 a.C.), pois o profeta teria apenas cerca de cinco anos de idade quando o Livro da Lei foi descoberto. Jeremias iniciaria, portanto, seu ministério em 609 (26.1), por volta dos dezoito anos de idade, sendo chamado ao celibato em torno dos vinte e cinco anos, uma idade em que essa decisão seria mais pungente. A Babilônia também estaria iniciando seu ressurgimento por essa época.

No entanto, muitos outros argumentos colocaram em dúvida a inferência do décimo terceiro ano de Josias (627 a.C.) como a data de nascimento de Jeremias e de 609 (data da morte de Josias e ascensão de Jeoaquim) como o início de sua pregação. Jeremias fala especificamente de um oráculo recebido durante a vida de Josias (Jr 3.6-14). A alusão do profeta à Assíria (2.18) também sugere um período em que o império era ainda um poder militar importante, o que não acontecia mais por volta de 609, quando supostamente Jeremias teria iniciado sua pregação.

Os argumentos relativos ao período de início do ministério público de Jeremias são inconclusos. Porém, a fórmula de Jeremias 1.2 ("veio a palavra do SENHOR" a um indivíduo) ocorre mais de cem vezes no Antigo Testamento, a palavra sempre vem

---

[1] A LXX de 43.9 (=TM 36.9) registra "oitavo ano" em lugar do "quinto ano" no TM; isso mudaria para 601 a.C a data da queima do rolo por Jeoaquim.

[2] Comentaristas antigos identificaram, por essa razão, o "inimigo do norte" com a invasão cita. Heródoto (*Hist.* 1.103-6) fala de uma invasão cita na Ásia Ocidental por volta de 625 a.C., aproximadamente no tempo em que ao poder da Assíria começava a diminuir. Porém, considerando que a descrição desse inimigo em Jeremias não se ajusta muito bem a um ataque ou incursão cita e sendo duvidoso que esse povo alguma vez tenha chegado em Israel, tal identificação tem sido abandonada nos estudos mais recentes.

para um adulto e em geral para um profeta no curso de seu ministério. A frase com freqüência serve para introduzir uma mensagem que o profeta deve proclamar à nação, e como tal seria muito pouco apropriada para uma criança.

Jeremias nasceu numa família de linhagem sacerdotal, em Anatote, a pouco mais de três ou quatro quilômetros de Jerusalém. Mesmo sendo descendente de sacerdotes, a sua própria família por fim se oporia a ele (Jr 11.21-23; 12.6); as razões para as intrigas contra o profeta não são explicadas.

Jeremias muitas vezes resistiu à situação política e religiosa de seu tempo e, do mesmo modo que muitos outros na sucessão profética de Israel, ele sofreria por isso. Foi perseguido em função de sua mensagem, chicoteado e posto no tronco por um guardião do templo (Jr 20.2), acusado de traição, rebelião e deserção (c. 26; 37.11-16); sofreu conspiração (18.18; 12.6), foi preso numa cisterna (38.1-13) e detido no átrio da guarda (38.14-28). O próprio sofrimento do profeta pode ser parte das circunstâncias dos clamores e orações intensamente pessoais, comumente denominados de "confissões" de Jeremias (11.18—12.6; 15.10-21; 17.12-18; 18.18-23; 20.7-18). O profeta expressa o seu sentimento de abandono por Deus ou suplica que Deus se vingue de seus inimigos, ou ainda questiona a bondade e a constância de Deus em face de seu sofrimento.

Abordagens crítico-históricas

Parte da dificuldade dos estudiosos ao abordar Jeremias está na aparente desordem de seus materiais. Os oráculos referentes a muitos períodos diferentes de seu ministério são organizados numa ordem cuja lógica é de difícil compreensão e, em sua maioria, não possuem uma data específica pela qual se possa avaliar como Jeremias respondeu às várias crises internacionais e sociais que enfrentou (v. apêndice no final do capítulo com a lista dos materiais datáveis em Jeremias). A atribuição dos materiais não-datados aos diversos períodos da vida do profeta somente pode ser feita com base na "adaptação" feita por vários intérpretes entre os oráculos, ou narrativas, e a situação geopolítico-social específica de Judá num certo período. Por isso tem havido ampla discordância sobre a periodização histórica da maior parte do livro. Os materiais não se apresentam em seqüência cronológica e não parecem seguir um plano coerente, ou, pelo menos, se houver alguma lógica interna ao sistema, ela tem escapado aos intérpretes.

O debate a respeito de Jeremias no estudo crítico-histórico tem girado em torno da questão da relação entre Jeremias, o homem, e o livro que leva o seu nome. Duas abordagens principais caracterizaram a história da crítica sobre o livro. Uma abordagem vê no livro um quadro essencialmente preciso do homem Jeremias e de suas palavras e ações. A outra percebe o livro como uma coletânea de materiais independentes, reunidos e organizados por editores posteriores. Seus proponentes, diferente da abordagem anterior, concentram-se em recuperar a história da composição do livro através de suas várias fases da redação.

Os críticos que seguem a segunda visão têm observado pouca conexão entre o homem e o livro. O Jeremias que encontramos no livro passa a ser, em grande medi-

da, a criação de editores posteriores em vez da figura histórica ali descrita. Durante o auge da crítica antiga, Duhm[3] defendeu que somente os oráculos poéticos eram originais de Jeremias e, mesmo entre o material poético, o crítico atribuiu bem poucos versos ao próprio profeta. Mowinckel[4] seguiu a orientação de Duhm, porém distinguiu mais três tipos de materiais no livro: os próprios oráculos proféticos ("A"), as narrativas biográficas ("B") e os sermões em prosa ("C"). Os sermões eram, como em Duhm, atribuídos a uma fonte "deuteronômica". Mowinckel[5] mais tarde falou de três estratos de tradição, em vez de três fontes literárias distintas. Por exemplo, o sermão do templo de Jeremias está registrado duas vezes, uma como prosa biográfica (c. 7) e outra como prosa sermonária (c. 26). Muitos estudiosos adotaram imediatamente essa divisão tripartida do material, mas assumindo posições variadas sobre como relacionar historicamente os materiais poéticos ("A") com os sermões prosaicos ("C"). Um debate considerável cercou a questão da extensão de redação deuteronômica no livro. Alguns encontram ampla evidência da teologia e linguagem deuteronomística nos oráculos poéticos, bem como nas passagens prosaicas. De modo diferente, McConville (1991, p. 82-3) enfatiza o contraste teológico entre Jeremias e a história deuteronômica em Reis. Os comentários mais recentes de Carroll (1986) e McKane (1986) exemplificam um ponto de vista que não vê muita conexão entre o livro de Jeremias e a figura histórica por trás daquele nome.

Outros estudiosos defenderam uma estreita relação entre o livro e o homem, e creditam a Jeremias ou o seu amanuense Baruque a maior parte do material. Entre os comentaristas recentes, Holladay (1986, 1989) e Thompson (1979) são representativos dessa abordagem. Holladay argumenta, com base em Deuteronômio 31.9-13, que esse livro era lido numa assembléia pública a cada sete anos. Ele data suas leituras em 622, 615, 608, 601, 594 e 587 e usa essas supostas leituras para fornecer uma estrutura cronológica para o ministério de Jeremias. Holladay, então, percebe que pode situar a maior parte do material não datado no livro em momentos precisos da vida de Jeremias, quando o profeta teria se dirigido aos peregrinos reunidos em Jerusalém.

O contraste entre esses dois métodos pode ser ilustrado em muitas passagens diferentes. Por exemplo, para os estudiosos que enfatizam a estreita relação entre o homem e o livro, as "confissões" de Jeremias (acima) são compreendidas como declarações autobiográficas feitas pelo homem Jeremias: elas revelariam as suas lutas religiosas pessoais com a fé e o chamado, as dúvidas sobre si mesmo e sobre Deus. Para os que vêem pouca ligação entre o homem e o livro, as mesmas confissões são contribuições anônimas de editores posteriores, semelhantes aos lamentos comunais e anônimos nos salmos.

Aqueles que pesquisam sobre Jeremias também pretendem recuperar os conteúdos do rolo original que Jeremias lera perante Jeoaquim em seu quarto ano de reinado (605 a.C., Jr 36). Depois que Jeoaquim despedaçou esse rolo com o canivete de um escriba e o queimou num braseiro, Deus ordenou a Jeremias que reescrevesse o rolo. Jeremias "tomou outro rolo de papel e o deu ao escriba Baruque, [...] o qual

---

[3] B. Duhm, *Jeremia* (Tübingen: Mohr, 1901).

[4] S. Mowinckel, *Zur Komposition des Buches Jeremia* (Kristiania: Jacob Dybwad, 1914).

[5] S. Mowinckel, *Prophecy and Tradition* (Oslo, 1946), p. 61-3.

escreveu nele, ditado por Jeremias, todas as palavras do livro que Jeoaquim, rei de Judá, queimara; e ainda se lhes acrescentaram muitas palavras semelhantes" (Jr 36.32). Contudo, os estudiosos, uma vez mais, divergiram amplamente em suas opiniões sobre quais passagens do livro estavam incluídas naquela primeira edição.[6] Restam poucas dúvidas de que as passagens de Jeremias refletem diferentes ênfases de sua pregação. Boa parte desses textos de Jeremias tem o objetivo de produzir o arrependimento em seus ouvintes (*e.g.*, o sermão do templo, 7.1-5; 26.2-6), enquanto em outras passagens de sua pregação há somente o anúncio do inevitável julgamento e das catástrofes futuras (*e.g.*, 4.5-8, 19-21).

As diferenças podem muito bem refletir as diversas etapas das pregações de Jeremias, já que houve uma transição para um tempo em que evitar o arrependimento e a catástrofe já não era mais possível, e restava apenas a certeza da expectativa do julgamento e do exílio. As proibições contra a oração intercessora do profeta (Jr 7.16; 11.14; 14.11—15.1) presumem essa transição. Na visão das duas cestas de figos (c. 24), aqueles que vão para o exílio são os figos bons, aceitaram o desígnio e a vontade de Deus, portanto, serão abençoados por ele. Mas os figos ruins são os que permaneceram na terra e serão rejeitados. Como observa McConville (1991, p. 87), a pregação de arrependimento abre caminho para o reconhecimento do seu fracasso e à certeza de que Deus agirá de algum outro modo. Essa transição pode se relacionar com a chegada de Nabucodonosor ao poder e às suas conquistas ao sul, ao longo da costa mediterrânea no quarto ano de Jeoaquim (605-604 a.C., 25.1-38), o ano seguinte àquele em que Jeoaquim queimou o rolo (36.8) e Jeremias havia anunciado o julgamento irrevogável (36.27-31). Mas o profeta da destruição inevitável é ainda o pastor da esperança e da restauração, uma possível terceira etapa de sua pregação (*e.g.*, o "Livro da Consolação", c. 30-33). Mas, essas distinções e outros esforços para estabelecer um desenvolvimento cronológico para as pregações de Jeremias podem ser muito rígidos e simplistas: os oráculos de julgamento divino podem ter visado o arrependimento mesmo quando não explicitamente mencionado, e a relação entre julgamento, arrependimento e restauração no livro pode ser teologicamente mais sofisticada ou complexa do que esse tipo de solução permite. McConville (1991, p. 95) sugere que os materiais são de fato as palavras autênticas de Jeremias ben Hilkiah, porém eles nos foram registrados à luz de sua própria reflexão posterior, madura, de profeta sobre o modo de agir de Deus com Judá.

O TEXTO DE JEREMIAS

Jeremias configura-se para nós como o mais claro exemplo da interseção dos interesses da chamada "crítica inferior" (crítica textual) e "crítica superior" (abordagens crítico-históricas, crítico-literárias). Há muitas gerações, já se sabe que a Septuaginta do texto de Jeremias não contém o equivalente a aproximadamente 2 700 palavras do texto massorético, cerca de um sétimo do total. Não apenas a LXX é mais

[6] Veja Thompson (1980, p. 56-9) para a história dessa pesquisa.

curta, mas os materiais são organizados numa ordem diferente. De modo notável, os oráculos contra as nações estrangeiras (Jr 46—51 no TM) foram rearranjados numa posição depois de Jeremias 25.13, e a ordem na qual as várias nações são apresentadas também foi alterada. No mesmo período, os estudiosos têm debatido se isso representou uma remodelação resumida e editorial do TM pelos tradutores da LXX, ou se os tradutores da LXX seguiram um texto hebraico diferente do representado pelo TM. O debate permaneceu sem solução até as descobertas nas cavernas de Qumran.

Da escavação da caverna 4 de Qumran emergiram fragmentos de três manuscritos de Jeremias. Desses, dois (4QJer[a], 4QJer[c]) apresentam um texto bem parecido com o do TM e fornecem os mais antigos testemunhos para o TM do livro de Jeremias. Porém, 4QJer[b], embora muito fragmentado, mostrou-se de acordo na maior parte com o tipo de texto hebraico usado pelos tradutores da LXX.[7] Em particular, o documento exibe as duas principais características que distinguem o *Vorlage*[8] reconstruído da LXX do exemplar do TM: a brevidade e o arranjo do texto.

As diferenças entre as duas versões de Jeremias não podem ser explicadas somente pela dinâmica ordinária da transmissão textual, na qual os escribas se perderam e conseqüentemente omitiram materiais (haplografia), repetiram certo material acidentalmente (ditografia), fizeram má interpretação ou, de outro modo, cometeram erros ortográficos, introduziram breves notas explicativas, etc. Porém, deparamo-nos aqui com questões que envolvem a história composicional do livro: duas edições distintas foram preservadas no TM e na LXX, e aparentemente coexistiram na biblioteca de Qumran. A discussão, portanto, tem se alterado desde Qumran, focalizando agora na relação entre os dois tipos de textos diferentes. Se podemos observar as fases finais do processo de desenvolvimento literário de Jeremias, também é importante perguntar se outros livros do Antigo Testamento não foram editados e reescritos de maneira semelhante, embora as edições mais antigas talvez não tenham sido preservadas.

À primeira vista seria natural supor que o texto mais curto represente uma primeira fase da história textual do livro, a qual foi ampliada ou aperfeiçoada por copistas posteriores que tentaram esclarecer, explicar ou, de algum outro modo, ajudar o leitor. Na maioria dos casos, o material extra no texto mais extenso (TM) seria resultado de mudanças típicas que os escribas inseriram durante seu trabalho. Tov (1981) classifica geralmente essas mudanças como (1) editoriais e (2) exegéticas. As mudanças editoriais incluem subcategorias como (a) arranjo de texto (*e.g.*, a posição dos oráculos contra as nações estrangeiras), (b) adição de títulos para as profecias (Jr 2.1,2; 7.1,2; 16.1; 27.1,2), de certo modo análoga ao acréscimo feito em vários salmos na LXX, (c) repetição de passagens (*e.g.*, 6.22-24 = 50.41-43; 10.12-16 = 51.15-19), (d) adição de novos versículos e passagens (v. abaixo), (e) adição de detalhes (*e.g.*, 25.20,25,26) e (f) modificações de conteúdo ou reformulações (*e.g.*, 29.25; 35.18; 36.32). As mudanças exegéticas incluem subcategorias como (a) adições harmonísticas

---

[7] Qjerb continha fragmentos dos caps. 9, 10, 43 e 50 e foi provisoriamente publicado por Janzen (1973). Embora na maior parte ele esteja de acordo com a LXX contra o MT, em cinco exemplos concorda com o MT contra a LXX, e também contém diversas variantes exclusivas.

[8] Termo técnico em alemão que significa "modelo". (N. da T.)

que complementam o patrônimo de nomes pessoais, ampliam os títulos divinos ou dão aos versículos semelhantes a mesma forma textual (adições harmonísticas configuram o mais freqüente e característico aspecto do TM quando comparado com a LXX), (b) exegese contextual (adicionando material para esclarecer palavras ou frases (*e.g.*, 27.5,8; 28.3,15, especialmente nas seções prosaicas) e (c) inserção ou amplificação de expressões repetidas, com freqüência no início ou no final de expressões proféticas (*e.g.*, a frase "diz o SENHOR" ocorre 109 vezes na LXX, mas cerca de 65 vezes a mais no TM). Essas mudanças são facilmente aceitas como modificações posteriores a um texto primitivo, em vez de serem vistas como o resumo de uma edição prévia mais extensa. Embora em Jeremias a LXX talvez difira mais amplamente do TM do que em qualquer outro livro do Antigo Testamento, não se deve tratar tais diferenças com exagero. Muito poucas envolvem passagens ampliadas[9] e a maioria representa o detalhamento ou esclarecimento de material já apresentado ou implícito no texto.

Quem foi responsável pela versão mais recente e ampliada de Jeremias presente no TM? A maioria dos estudiosos considera o material extra no TM como originário de escribas e intérpretes posteriores e procuram investigar a datação e o contexto social sob os quais esses materiais posteriores foram inseridos. A maior parte das adições foi atribuída ao período pós-exílico. Por outro lado, alguns têm sugerido que o próprio Jeremias ou o seu escriba, Baruque, criou as duas diferentes edições sobreviventes (*e.g.*, Archer, 1991). Sabemos de fato que houve ao menos duas edições do livro, sendo que uma foi destruída por Jeoaquim e depois substituída por ordem de Deus (Jr 36). É muito provável que o texto mais curto da LXX tenha a sua origem em um *Vorlage* hebraico produzido por Jeremias ou Baruque durante sua estada no Egito (41.16—44.30). Essa edição teria circulado no Egito, onde se tornou a base para a tradução da LXX feita naquele país. Mais tarde, talvez Jeremias tenha ampliado o seu livro, ou Baruque haja incorporado um material extra após a morte de seu mentor. Tov (1981, p. 154) rejeita o ceticismo capaz de negar a atribuição a Jeremias de qualquer material adicional no TM; por exemplo, ele defende que o ônus da prova recaia sobre os que negam 33.14-26 (ausente na LXX) como obra do profeta, sob cujo nome o texto foi transmitido.

Embora a versão expandida (TM) de Jeremias possa muito bem conter materiais vindos de Jeremias ou Baruque, uma parte deles dá clara indicação de haver se originada mais tarde de mãos diferentes. Tomemos dois exemplos: (1) a LXX não contém o título da seção visto no TM em Jr 27.1,2 (v. comparação de textos abaixo, Tabela 13). O título dessa seção associa o material seguinte ao reinado de Jeoaquim (27.1), entretanto o oráculo que se segue diz respeito, na verdade, a Zedequias (27.3,12) e os eventos ocorridos após o reinado de Joaquim (27.20), *i.e.*, eventos e governantes posteriores a Jeoaquim. No exemplo, a pessoa que deu o título à seção dessa parte de Jeremias parece simplesmente ter se enganado[10], e, considerando-se que nem Jeremias

[9] Exemplos de passagens do TM, incluindo ao menos versículos inteiros não representados na LXX, podem ser encontrados em 10.6-8; 17.1-4; 46.26 (que faltam na LXX 26.26); 51.45-58 (faltando na LXX 28.45-58); 48.40 (faltando na LXX 31.40); 33.14-26; 39.4-13 (LXX c. 46); 29.16-20 (LXX c. 36). Ver Archer (1991, p. 144-7).

[10] Tal falha foi reconhecida por alguns copistas de manuscritos hebraicos que corrigiram "Jeoaquim" por "Zedequias".

nem Baruque provavelmente cometeriam esse tipo de erro, explica-se o fato de forma mais simples como sendo obra de alguém que acrescentou o comentário numa época posterior. (2) Em Jeremias 25.15-32, o profeta descreve como todas as nações do antigo Oriente Médio provariam o cálice de vinho do furor divino através da guerra e da catástrofe que o rei de Babilônia traria a elas. Em 25.26b, porém, há um pequeno problema: o rei da Babilônia não apenas está trazendo o julgamento divino contra todas as outras nações, mas também contra "Sesaque", uma forma codificada para "Babilônia".[11] Seria um tanto estranho que o rei da Babilônia, ao trazer o julgamento através da conquista de todas as outras nações, trouxesse de algum modo o julgamento sobre si mesmo. A LXX de Jeremias não contém qualquer passagem do TM do livro que mencione "Sesaque" (25.26; 51.41). A inserção dessa breve nota em Jeremias 25.26 parece ser um comentário tardio, que perturba o contexto da passagem, e que também é admitido mais como obra de uma mão posterior do que como sendo do autor, ou autores, original.

ANÁLISE LITERÁRIA

Conforme mencionado anteriormente, parte do desafio proposto por Jeremias deve-se aos materiais do livro não se apresentarem numa sucessão ou estrutura facilmente compreensíveis, ou então uma estrutura geral coerente da obra tem escapado aos intérpretes. No entanto, existem várias coleções menores de material no livro que refletem um arranjo por tópicos. Jeremias, nesse sentido, é um "livro de livros", construído a partir da reunião dessas coleções tópicas menores, várias delas introduzidas por seus próprios títulos: "Palavra do SENHOR que veio a Jeremias a respeito da grande seca" (Jr 14.1—15.4); "À casa do rei de Judá" (21.11—22.30); "Acerca dos profetas" (23.9-40); "Palavra do SENHOR que veio a Jeremias, o profeta, contra as nações" (46.1—51.64); "Palavra que falou o SENHOR contra a Babilônia e contra a terra dos caldeus, por intermédio de Jeremias, o profeta" (50.1—51.64). Outras informações parecem chamar a atenção para o final da seção: "Farei que se cumpram sobre aquela terra todas as minhas ameaças que proferi contra ela, tudo quanto está escrito neste livro, que profetizou Jeremias contra todas as nações" (25.13); "Até aqui as palavras de Jeremias" (51.64).

Diversas outras coleções são geralmente identificadas no livro. Os anúncios de julgamento contra Judá e Jerusalém nos caps. 1—25.13, em grande parte poéticos, podem ter sua origem em tal tipo de coletânea. Em 25.1-3, o profeta recua ao início de seu ministério relatado no cap. 1. Além disso, existem muitas semelhanças verbais entre 25.3-9 e 1.15-19, sugerindo que o cap. 1 e 25.1-13 formam um *inclusio* iniciando e encerrando uma seção maior. A referência a "tudo quanto está escrito neste livro" (25.13) também sugere o fim de uma coleção de material. Alguns críticos têm

[11] "Sesaque" é um criptograma para "Babilônia" que usa um código substituinte simples chamado escrita *'atbash*. Usando os vinte e dois caracteres do alfabeto hebraico, a primeira letra do alfabeto é representada pela última letra do alfabeto, a segunda letra pela penúltima, e assim por diante.

Tabela 13

Jeremias 27.1—11 no TM e na LXX

TM	LXX
27.1 No princípio do reinado de Jeoaquim, filho de Josias, rei de Judá, veio da parte do SENHOR esta palavra a Jeremias:	(Jr 27 = Jr 34 na LXX) ________ ________
27.2 Assim me disse o SENHOR: Faze correias e canzis e põe-nos ao pescoço.	27.2 Assim ____ disse o SENHOR: Faze correias e canzis e põe-nos ao pescoço.
27.3 E envia outros ao rei de Edom, ao rei de Moabe, ao rei dos filhos de Amom, ao rei de Tiro e ao rei de Sidom, por intermédio dos mensageiros que vieram a Jerusalém ter com Zedequias, rei de Judá.	27.3 E envia outros ao rei de Edom, ao rei de Moabe, ao rei dos filhos de Amom, ao rei de Tiro e ao rei de Sidom, por intermédio dos mensageiros que vieram a Jerusalém ter com Zedequias, rei de Judá.
27.4 Ordena-lhes que digam aos seus senhores: Assim diz o SENHOR dos Exércitos, o Deus de Israel: Assim direis a vossos senhores:	27.4 Ordena-lhes que digam aos seus senhores: Assim diz o SENHOR dos Exércitos, o Deus de Israel: Assim direis a vossos senhores:
27.5 Eu fiz a terra, o homem e os animais que estão sobre a face da terra, com o meu grande poder e com o meu braço estendido, e os dou àquele a quem for justo.	27.5 Eu fiz a terra, ____________ ______________________________ ________com o meu grande poder e com o meu braço estendido, e os dou àquele a quem for justo.
27.6 Agora, eu entregarei todas estas terras ao poder de Nabucodonosor, rei da Babilônia, meu servo; e também lhe dei os animais do campo para que o sirvam.	27.6 ______ Eu entregarei ______ estas terras ao poder de Nabucodonosor, rei da Babilônia, meu servo; e também _______ os animais do campo para que o sirvam.
27.7 Todas as nações servirão a ele, a seu filho e ao filho de seu filho, até que também chegue a vez da sua própria terra, quando muitas nações e grandes reis o fizerem seu escravo.	________ ________ ________ ________
27.8 Se alguma nação e reino não servirem o mesmo Nabucodonosor, rei da Babilônia, e não puserem o pescoço debaixo do jugo do rei da Babilônia, a essa nação castigarei com espada, e com fome, e com peste, diz o SENHOR, até que eu a consuma pela sua mão.	27.8 Se alguma nação e reino _______ ________ ____________ não puserem o pescoço debaixo do seu jugo, ________________ os castigarei com espada, e com fome, e com peste, diz o SENHOR, até que eu a consuma pela sua mão.
27.9 Não deis ouvidos aos vossos profetas e aos vossos adivinhos, aos vossos sonhadores, aos vossos agoureiros e aos vossos encantadores, que vos falam, dizendo: Não servireis o rei da Babilônia.	27.9 Não deis ouvidos aos vossos profetas e aos vossos adivinhos, aos vossos sonhadores, aos vossos agoureiros e aos vossos encantadores, que ____ falam, dizendo: Não servireis o rei da Babilônia.
27.10 Porque eles vos profetizam mentiras para vos mandarem para longe da vossa terra, e para que eu vos expulse, e pereçais.	27.10 Porque eles vos profetizam mentiras para vos mandarem para longe da vossa terra________ ____________.
27.11 Mas a nação que meter o pescoço sob o jugo do rei da Babilônia e o servir, eu a deixarei na sua terra, diz o SENHOR, e lavrá-la-á e habitará nela.	27.11 Mas a nação que meter o pescoço sob o jugo do rei da Babilônia e o servir, eu a deixarei na sua terra, ____________ e lavrá-la-á e habitará nela.

identificado 1.1—25.13 como contendo essencialmente os oráculos poéticos, o primeiro rolo escrito por Jeremias e destruído por Jeoaquim (c. 36). Dentro dessa unidade maior poderiam haver coleções menores, por exemplo, o conjunto com freqüência denominado de "Confissões de Jeremias" (acima) — as passagens relativas aos próprios conflitos do profeta com o seu chamado, as dúvidas sobre si mesmo e o seu questionamento de Deus.

Os caps. 30—33 são muitas vezes chamados o Livro da Consolação ou o Livro do Conforto. Os dois capítulos basicamente poéticos (30—31) e os dois capítulos em prosa (32—33) manifestam a esperança pela futura restauração de Jerusalém. Mas até mesmo esse pequeno livro de esperança é entrelaçado com a expectativa sombria do julgamento iminente (30.5-7,12-15,22,23; 31.15,18,19; 32.26-35; 33.4,5).

Os caps. 46—51 formam a coleção dos oráculos de Jeremias contra as nações estrangeiras. Na LXX, esses materiais são introduzidos após o 25.13 do TM (o v. 25.14 não é encontrado na LXX). A ordem dos oráculos contra as nações também difere nos dois textos: a ordem no TM é mais ou menos geográfica, passando do sul para o norte e do oeste para o leste; a ordem na LXX parece, ao contrário, corresponder a uma ordem de importância política (Thompson, 1980, p. 31). Quase todos os livros proféticos contêm pronunciamentos dirigidos a nações estrangeiras. O chamado de Moisés para o ofício profético foi o primeiro a levar a palavra de Deus a um poder estrangeiro (3.10-12); como o seu grande antecessor, Jeremias foi "constituído um profeta às nações" (1.5,10).

Dois outros blocos de material se encontram entre essas três compilações maiores (c. 26-29; 34-45). Eles consistem em grande parte de narrativas biográficas que relatam incidentes da vida de Jeremias, entretanto, não estão em ordem cronológica.

Outras unidades menores de material parecem ter sido reunidas em torno de temas específicos ou motes. Por exemplo, os caps. 4—8 mencionam com freqüência o "inimigo do norte", enquanto os temas da "mocidade" e a "prostituição" se combinam nos caps. 2—3.

O livro também contém um grande número de ações simbólicas. Como os pregadores de hoje, os profetas de Israel usavam parábolas em seus sermões. Mas eles também se serviam de "ilustrações" ou "exemplos concretos" para atingir seus objetivos, e esses dispositivos são em geral chamados pelos estudiosos do Antigo Testamento de "ações simbólicas". Jeremias escondeu um cinto de linho na fenda de uma rocha para mostrar como Judá seria arruinada e ficaria sem valor (13.1-11). Ele comprou uma botija de barro e a quebrou na Porta do Oleiro para simbolizar o modo como Deus destruiria a cidade e o povo (c. 19). Ele fez um jugo e o colocou em torno do seu pescoço para proclamar a forma que Nabucodonosor trataria as nações conquistadas (27.1-15). O falso profeta Hananias quebrou o jugo como uma outra ação simbólica oposta à da pregação de Jeremias (28.1-4). Um primo do profeta, bastante empreendedor e certo de que o exílio era iminente, procurou ganhar dinheiro rápido vendendo uma propriedade. Como Jeremias havia proclamado a restauração de Judá, seu primo o desafiou a seguir suas próprias palavras e agir como o parente-resgatador, adquirindo uma propriedade de sua família. Jeremias comprou o campo e usou a ação como um gesto simbólico de que "ainda se comprarão casas, campos e vinhas

nesta terra" (32.6-15). Um rolo anunciando o julgamento de Deus sobre a Babilônia foi enviado à comunidade exilada na Babilônia com a ordem de que fosse lançado no Eufrates, representando assim como "será afundada a Babilônia e não se levantará" (51.59-64). Tendo Jeremias chegado no Egito com os que fugiram de Jerusalém após o assassinato de Gedalias, ele pegou pedras grandes e as enterrou na entrada de um palácio real em Tafnes: tal rito foi uma proclamação visual de que um dia o rei da Babilônia também fixaria seu trono no Egito sobre as mesmas pedras (43.8-13). As ações simbólicas de Jeremias e de outros profetas de Israel eram parte de suas pregações, sendo, portanto, a palavra eficaz de Deus.

Algumas das ações simbólicas do profeta não envolviam manipulação de objetos físicos. Entre essas se inclui o novo nome de Pasur, o sacerdote, com um nome simbólico (20.3), a ordem para que Jeremias permanecesse celibatário como um sinal para a nação (16.1-3) e a sua recusa em observar os rituais de luto comuns a um funeral (16.5-9).

Jeremias não apenas usou exemplos concretos, mas ele também percebeu símbolos em outros aspectos do mundo físico. Uma vara de amendoeira (*šōqed*) lembrou a Jeremias que Deus é um "guardião" (*šōqed*) velando sua palavra para a fazer cumprir (1.11,12). Uma panela no fogo cuja boca se inclinava para o norte ilustrou para o profeta como, em breve, o mal vindo do norte transbordará sobre as nações (1.13-16). Duas cestas de figos (c. 24) representavam os destinos diferentes daqueles que partiam para o exílio e dos que permaneciam na terra. Uma visita à casa de um oleiro (c. 18) ensinava sobre a soberania de Deus.

Os comentaristas, há algum tempo, vêm reconhecendo uma provável relação entre Jeremias e Oséias.[12] Os dois profetas fizeram uso comum de algumas figuras e expressões. Jeremias viveu um pouco ao norte de Jerusalém, exatamente na extremidade sul do reino do norte, e talvez tenha conhecido as tradições de Oséias devido à sua proximidade geográfica. Alguns críticos sugerem que a família de Jeremias era descendente de uma linha sacerdotal que passava por Abiatar (1Rs 2.26,27), retroagindo até Eli em Siló (Jr 7.12; 26.6), ao norte. Percebe-se em particular nos caps. 2—3 como a dívida de Jeremias com Oséias é proeminente. Oséias falou em várias passagens sobre a "lealdade e fidelidade" de Deus (*ḥesed*) a Israel (4.1; 6.4,6; 12.6). Da mesma maneira como Oséias tipificara Israel como esposa adúltera, assim Jeremias descreveu Israel como esposa infiel que sai em busca de seus amantes (3.1-5,20; Os 2.14,15 [TM 16-17]). Jeremias desejava que Israel retornasse à devoção (*ḥesed*) de sua mocidade, como uma noiva no deserto (2.2). Mas, como Gomer, a esposa de Oséias, Israel também se tornou promíscua e uma meretriz (3.1-20), embora o Senhor permanecesse o seu marido (3.14; Os 2.2,16 [TM 4,18]). A instrução de Jeremias para Israel, "lavrai para vós outros campo novo e não semeeis entre espinhos" (4.3), pode ser uma citação de Oséias 10.12. Ambos os profetas também estavam preocupados com "o conhecimento de Deus": Oséias reclamou que não havia conhecimento de Deus na terra (Os 4.1) e que o povo era destruído pela falta desse

[12] Veja Thompson (1980, p. 81-5) para uma discussão mais ampla.

conhecimento (Os 4.6). Por intermédio de Jeremias, Deus reclamou que os que cuidavam da lei não o conheciam (Jr 2.8), e declarou: "O meu povo está louco, já não me conhece" (4.22). Os dois profetas previram um dia em que Israel viesse a "conhecer" o Senhor (31.34; Os 2.20 [TM 22]), e acusaram a nação por várias ofensas que haviam violado o Decálogo (7.9; Os 4:2). Estes são alguns dos itens que parecem indicar uma possível familiaridade de Jeremias com Oséias.

MENSAGEM TEOLÓGICA

Jeremias nunca reuniu seu ensinamento sob títulos tradicionais e categorias teológicas sistematizadas. A sua "teologia" era formada na relação dinâmica que o profeta teve, por um lado, com o Deus a quem serviu como um mensageiro e, por outro, com os cidadãos de Jerusalém, à medida que eles se deparavam com as mudanças nas condições geopolíticas e religiosas de Jerusalém, pouco antes da cidade ser destruída. Embora os pronunciamentos e implicações das pregações de Jeremias se estendam em todas as direções, alguns temas distintos fornecem uma janela para o interior do ensinamento de Jeremias.

O Deus de Jeremias

Em um período mais distante do pensamento crítico, os profetas foram freqüentemente descritos como inovadores criativos da teologia de Israel. Mas essa idéia seria muito estranha a Jeremias. Jeremias não apresentava "idéias novas" sobre Deus — muito ao contrário, ele proclamava Javé à nação da mesma forma como fizeram outros profetas antes dele. Jeremias implorava à nação: "Perguntai pelas veredas antigas, qual é o bom caminho; andai por ele" (6.16). O profeta considerou a si mesmo como aquele que convocou a nação a ser fiel à sua antiga aliança com Deus. Javé era o Deus vivo, o manancial de águas vivas (2.13).

Para Jeremias, Javé era absolutamente soberano sobre o mundo. Ele era o criador do universo, mas também poderia retirar a sua mão da criação e permitir que ela se desintegrasse novamente no caos primitivo se ele julgasse o mundo (4.23-26; 18.1-11). O Senhor mantém o controle absoluto sobre a sua criação e tudo o que está dentro dela. Embora Javé fosse exclusivamente o Deus de Israel (2.3,4; 10.16; 17.13), ele mantinha o domínio sobre todas as nações. Jeremias foi enviado não somente para Israel, mas para ser "um profeta às nações" (1.4), para estar "sobre as nações e sobre os reinos, para arrancares e derribares, para destruíres e arruinares e também para edificares e para plantares" (1.10). Os oráculos de Jeremias estendidos contra as nações estrangeiras são o testemunho da confiança do profeta na lei universal de Javé.

Ao colocar grande ênfase nos pecados e na maldade de Israel, o profeta também chamou a atenção para a santidade de Deus. Deus era justo e castigaria a nação teimosa, rebelde e impenitente como os seus pecados exigiam. Mas, ao lado da santidade e justiça de Deus, Jeremias descobriu um Deus paciente, compassivo, misericordioso e muito tolerante (3.12; 13.14; 15.16). Ainda que a compaixão de Deus fosse exigida ao máximo e a sua ira fosse despejada sobre Jerusalém, ele con-

tudo mostraria novamente compaixão e graça ao seu povo (12.15; 30.18; 31.20; 33.26; 42.12).

O povo e a aliança

Para Jeremias, Israel era a nação eleita de Deus, aquela que ele havia escolhido (33.24). O profeta usa muitas imagens para retratar essa condição de nação exclusiva: Israel era para o Senhor as "primícias da sua colheita" (2.3), a sua "videira escolhida" (2.21), a sua noiva amada (2.2; 3.14), o seu "rebanho" (13.17), o seu "vinhedo" (12.10), a sua própria herança (12.7-9); o Senhor era o pai para um filho desobediente, marido para uma esposa infiel (3.19,20).

Israel era uma nação em aliança com Deus. O profeta chamou a nação de volta aos tempos da era mosaica, o tempo primitivo quando Israel era a noiva dedicada de Javé (2.2). A nação devia viver em obediência fiel como ordenado no Sinai; ela devia amar a Deus com todo o seu coração e alma e fugir da idolatria — se quisesse possuir a terra (c. 11). As bênçãos e as maldições do monte Ebal e do monte Gerizim continuam valendo para a geração do tempo de Jeremias (11.26-32; 22.9; cf. Dt 27—28). A antiga aliança de Deus com Israel representava o clamor da nação pela sua graça e misericórdia (14.21), mas Israel devia manter a Torá (5.4,5; 8.7).

Mas a Judá da época de Jeremias não era a noiva dedicada. A partir do tempo da conquista, a nação se tornara uma prostituta (3.1-20). Ela seguiu os baalins, procurou os seus amantes e se tornou uma fêmea de dromedário no cio, uma jumenta selvagem que sorve o vento na sua luxúria (2.23,24). Ela recusou a correção (2.30; 5.3; 17.23; 32.33; 35.13) e, assim, as maldições das sanções da aliança vieram sobre a nação (Dt 28.49-68).

Em seus sermões, Jeremias adverte contra uma falsa confiança na aliança de Deus com Israel. A escolha de Deus por Sião não significava que a cidade fosse inviolável no caso da nação não atender às suas ordens. No seu famoso sermão do templo (c. 7 e 26), Jeremias acusa a nação de desobediência ao Decálogo: o templo não seria nenhum refúgio para os que roubam, assassinam, cometem adultério, dão falso testemunho e praticam a idolatria. O templo não é um refúgio seguro quando se tornou um covil de ladrões (Jr 7.9-11).

Nem deveria haver também uma falsa confiança na aliança de Deus com Davi. Em Jeremias, como em outros livros do Antigo Testamento, tomamos conhecimento desse paradoxo na relação entre as promessas de Deus a Davi e a sua insistência sobre a obediência. Por um lado, a aliança de Deus com Davi é condicionada à obediência (17.24,25; 21.12; 22.1-5,20). Por outro, ela não pode ser rompida em definitivo, pois Deus fará uma nova aliança com Davi e os seus descendentes (23.5; 30.9; 33.15-17,21,22), uma aliança tão certa quanto o dia e a noite (33.23-26).

A Palavra de Deus em Jeremias

Jeremias foi o mensageiro real de um rei divino. O profeta era muito consciente de sua posição na sucessão dos profetas provenientes de Moisés (v. abaixo). Nesse sentido, ele sabia que a palavra de Deus estava na sua boca, tal qual Moisés havia

prometido aos profetas que o seguissem (1.9; Dt 18.18): as declarações de Jeremias tinham a validade e o poder das palavras de Deus proferidas por Moisés no monte Sinai (Dt 18.14-22). A palavra de Deus para Jeremias era poderosa e autoconfirmada (1.12; 4.28). Ela não podia ser contida, e o próprio profeta não conseguia controlá-la: "Porque, sempre que falo, tenho de gritar e clamar. Quando pensei: 'não me lembrarei dele e já não falarei no seu nome', então, isso me foi no coração como fogo ardente, encerrado nos meus ossos; já desfaleço de sofrer e não posso mais" (20.8,9). Ela era irresistível para Jeremias: "O meu coração está quebrantado dentro de mim; todos os meus ossos estremecem; sou como homem embriagado e como homem vencido pelo vinho, por causa do SENHOR e por causa das suas santas palavras" (23.9; cf. At 2.13). A palavra de Deus é o martelo que esmaga a rocha (23.29). Até mesmo quando Jeremias foi julgado por traição e estava sob ameaça de morte, a sua defesa apenas poderia ser: o Senhor havia lhe enviado para falar em seu nome (26.12,16).

Contudo, apesar da certeza e da autoridade por parte de Jeremias, o povo ainda assim não o ouvia, ao contrário, os judeus o repreendiam e reprovavam (6.10,19; 8.9; 17.15; 20.8; 38.4). Eles escolheram em seu lugar o conforto e as palavras tranqüilizadoras dos falsos profetas (14.13; 28.1-3). No entanto, os falsos profetas não compareceram ao conselho divino para ouvir a palavra do Senhor e, mesmo assim, correram como mensageiros não enviados, proclamando as ilusões de suas próprias mentes (23.16-22).

Jeremias e Moisés

Além da questão da grande influência de Deuteronômio no livro de Jeremias, muitos estudiosos notaram ainda o modo pelo qual o homem Jeremias aparece também no livro como uma espécie de "segundo Moisés" (cf. Seitz, 1989). Moisés estabeleceu o modelo para os profetas que o sucederiam. Da mesma maneira que Deus havia posto suas palavras na boca de Moisés, de forma que tudo o que ele falasse na verdade fosse a própria palavra do Senhor, assim Deus pôs suas palavras na boca de seu profeta Jeremias (1.9; Dt 18.18). Moisés fora chamado a princípio como um profeta a ser enviado a uma nação pagã (Êx 3.10), um fato repetido no próprio chamado de Jeremias (1.4,10). Moisés e Jeremias protestaram, alegando inabilidade para falar (1.6; Êx 4.10).

Moisés também foi um intercessor profético: o seu dever não era simplesmente representar Deus junto ao povo, mas também representar o povo perante Deus. Moisés intercedeu pela nação depois da rebelião em Cades (Nm 14.17-19; Dt 9.23-29), ofereceu a sua própria vida no Sinai (Êx 32.31,32; Dt 9.15-21; Sl 106.19-23) e rogou por Miriã (Nm 12.9-15). Jeremias novamente seguiria o exemplo de Moisés nesse aspecto (21.1,2; 37.3; 42.2-4), mas com uma mudança irônica: Jeremias, que, presume-se, havia intercedido com Deus durante muitos anos em favor da nação, foi então ordenado a não mais interceder. O julgamento irrevogável de Deus estava a prestes a começar contra a nação e o Senhor não mais ouviria as suas orações (7.16; 11.14; 14.11—15.1). Moisés salvara a nação da destruição através de sua prece intercessora,

mas agora Jeremias foi ordenado a não mais exercer essa responsabilidade. Moisés conduzira a nação para fora do Egito e, por fim, Jeremias a devolveria para lá (43.1-7). Dessa forma, fecha-se um círculo completo na história da nação: como antes, na situação de entrada na terra, já não existe um estado, um rei, um sacerdote, um templo ou até mesmo uma população. Por sua fidelidade, Ebede-Meleque (38.7-12; 39.16-18) e Baruque (45.1-5), como Calebe e Josué antes deles, são contrastados com as gerações das quais fizeram parte (Seitz 1989, p. 17-8).

Esperança para o futuro

Quando Jeremias comprou o campo que pertencia a seu primo (32.6-15), sua ação ressoou tão forte quanto a certeza da sua pregação de que os judeus ainda iriam retornar para Jerusalém e que "ainda se comprarão casas, campos e vinhas nesta terra". Ele confortou os que foram para o cativeiro, dizendo-lhes que embora o exílio fosse longo, o Senhor ainda tinha uma mensagem de graça: "Eu é que sei que pensamentos tenho a vosso respeito, [...] pensamentos de paz e não de mal, para vos dar o fim que desejais" (29.11). Embora a famosa passagem em 31.31-34 não seja encontrada na Septuaginta de Jeremias, muitos concordam que a proclamação de Jeremias sobre uma nova aliança, embora talvez não incorpore as palavras exatas do profeta, reflete seu próprio ensinamento. Em lugar da lei escrita na pedra, Deus agora escreveria a sua lei nos corações.

Jeremias também expressou esperanças messiânicas no futuro. Deus elevaria "um Renovo justo para Davi" (23.5,6; 33.15,16). Jeremias provavelmente se vale da imagem em Isaías ao descrever o Messias como o "Renovo" (Is 4.2; 11.1,10), sendo seguido em seu exemplo por Zacarias (Zc 3.8; 6.12). Jeremias parece estar fazendo um jogo de palavras com o nome do Rei Zedequias. Quando Nabucodonosor colocou Matanias no trono, ele mudou o seu nome para Zedequias, que significa "Javé é justo". Saber que Javé é justo era conhecê-lo por seu julgamento. Mas Jeremias fala de um tempo em que o rei de Israel seria conhecido pelo nome "SENHOR, Justiça Nossa" (23.6; cf. 33.16). Saber que Javé é "Justiça Nossa" é conhecê-lo por sua graça. O propósito de Deus para Jeremias não era apenas para "arrancar, derribar, destruir, e arruinar", mas também para "edificar e plantar" (1.10).

EM DIREÇÃO AO NOVO TESTAMENTO

O livro de Jeremias causou forte impressão nos escritores do Novo Testamento. Existem aproximadamente quarenta referências diretas ao seu livro no Novo Testamento, a maioria em Apocalipse e com relação à destruição da Babilônia (*e.g.*, Jr 50.8 em Ap 18.4; Jr 50.32 em Ap 18.8; Jr 51.49,50 em Ap 18.24). Jeremias foi um homem que conheceu uma grande tristeza no coração quando viu o julgamento divino prestes a tomar conta de Jerusalém. Ele ficou conhecido na tradição como "o profeta chorão". Não é indevido questionar se Lucas não teria tal imagem de Jeremias em mente quando escreveu que Jesus chorou pela cidade de Jerusalém, lamentando que a cidade não teria paz, ao contrário, seria cercada e destruída.

Jesus, como Miquéias e Jeremias antes dele, emitiu pungentes declarações sobre a iminente destruição de Jerusalém e do templo (7.1-15; 26.1-15; Mq 3.9-12). Porém, no julgamento de Jesus por sedição, a multidão não clamou: "Este homem não é réu de morte!" (Jr 26.16). O povo, na narrativa de Mateus sobre a entrada de Jesus no templo, considerou claramente Jesus como um profeta (Mt 21.11,12,46). A purificação do templo por Jesus retirava sua racionalidade de Jeremias (Jr 7.11; Mt 21.13).

Winkle (1986) observou uma série de paralelos consistentes entre Mateus 23.29—24.2 e os sermões do templo de Jeremias (c. 7 e 26). (1) Deus enviara os profetas para Jerusalém (7.25; 26.4-6), mas o povo se recusava a escutar; Jesus também enviou os profetas à nação (Mt 23.34; cf. Mt 5.12; 10.16). (2) Jeremias advertiu sobre derramar o sangue inocente no recinto do templo (7.6) e, depois do seu sermão do templo, a sua própria morte se tornou o assunto (26.15). O Antigo Testamento relata o assassinato explícito de apenas dois profetas: Zacarias (2Cr 24.18-22) e Urias (Jr 26.20-23). Em Mateus 23.29-37, Jesus pregou também sobre o assassinato dos profetas e o derramamento de sangue inocente, e será o seu próprio sangue que se derramará na cidade. (3) Jeremias advertira que o templo poderia ser abandonado do mesmo modo que Deus havia abandonado Siló (7.12,14; 26.6). Quando ele próprio deixou o recinto do templo pela última vez, Jesus também advertiu o povo de que a sua "casa" [templo/cidade/nação] seria devastada (Mt 23.39—24.1). Mas, no evangelho de Mateus, o Deus que abandona o templo seria o próprio Jesus (Winkle 1986, p. 171): ele sai para nunca mais voltar.

Foi certamente o fato de que tanto Jeremias quanto Jesus fizeram os pronunciamentos contra o templo e a cidade, ou talvez a percepção de que havia uma semelhança entre o "Homem das Dores" e o amargurado profeta Jeremias, o que incitou o povo simples a associar Jesus a Jeremias (Mt 16.13,14). Houve uma conspiração contra o profeta, e ele se comparou a um cordeiro a caminho do matadouro; isso se tornou realidade através de Jesus (Jr 11.19; Is 53.7; At 8.32).

Estevão repetiria mais tarde a denúncia de Jeremias sobre Israel ser incircuncisa de coração e ouvido (Jr 6.19; 9.26; At 7.51) num pronunciamento que lhe custou a vida.

Paulo considerou a visita de Jeremias à casa de um oleiro como uma instrução sobre a soberania de Deus em seu chamado aos gentios (Jr 18; Rm 9.20-24).

Tabela 14
Material datado em Jeremias

As seguintes referências em Jeremias possuem notas cronológicas bastante claras. A datação dos outros materiais é mais difícil.*

Josias	ano 13	627 a.C.	1.1-19:	chamado de Jeremias
Jeoacaz	ano 1	609	22.10-12:	exílio de Jeoacaz
Jeoaquim	ano 1 (?)	608(?)	26.1-24:	destruição do templo
	anos 1-3 (?)	608-605(?)	22.13-19:	abuso de poder
	ano 4	605/4	25.1-30:	cálice do furor
	ano 4	605/4	46.1—49.33:	oráculos contra o Egito e outras nações
	anos 4-5	605-603	36.1-32:	queima do rolo
	ano 4	605/4	45.1-5:	o Senhor poupa a vida de Baruque, o escriba de Jeremias.
	ano ?	?	35.1-19:	bênção aos recabitas
Joaquim	ano 1	598	22.24-30:	julgamento e exílio
Zedequias	ano 1	597	24.1-10:	os bons e os maus figos
	ano 1 (?)	597(?)	49.34-39:	oráculo contra Elão
	ano 1	597	29.1-19:	carta aos exilados
	ano 4	594	51.59-64:	rolo jogado no Eufrates
	ano 9 (?)	589	34.1-22:	A profecia da queda de Jerusalém, libertação dos cativos
	ano 10 (?)	588	37.1—38.28:	Zedequias se rende a Nabucodonosor
	ano 10 (?)	588	37.1—38.28:	Jeremias na cisterna; cerco à cidade
	ano 10	588	32.1-44:	Jeremias compra o campo
	ano 10	588	33.1-26:	garantias de restauração
	ano 11	586	39.1—40.7:	queda de Jerusalém; libertação de Jeremias
	ano 11	586	52.1-30:	queda de Jerusalém; contagem dos exilados
Gedalias governador		586	40.8—41.16:	nomeado e assassinado
Joanã líder remanescente		586	42.1-22:	conselho para ficar na terra
		585	43.1-13:	fuga para o Egito
		585	44.1-30:	última pregação aos exilados no Egito
		560	52.31—34:	Evil-Merodaque liberta Joaquim

* O TM atribui 27.1-32 ao reinado de Jeoaquim, mas trata-se obviamente de um erro. O oráculo pertence ao reinado de Zedequias (28.1; 27.3,12). A LXX nesse momento não contém uma fórmula de datação, e a nota no TM parece ser uma inserção errônea de um editor posterior.

Lamentações

A devastação física, psicológica e espiritual de Jerusalém em 587 a.C. foi tremenda. A extensão da destruição está descrita em 2Reis 25.1-21 — os muros da cidade ruíram, o palácio e as grandes casas queimaram, mas certamente o pior de tudo: o templo fora incendiado e suas preciosas peças saqueadas. Além disso, exceto os habitantes mais pobres, todos foram levados para o exílio pelos oficiais babilônicos.

O registro narrativo do exílio revela com precisão o evento, mas é o livro poético de Lamentações que expõe o desespero absoluto sentido naquele momento terrível. O livro expressa a emoção que se segue à descoberta de que o poder por trás do massacre não era, no final das contas, a máquina de guerra babilônica e sim o próprio Deus.

CONTEXTO HISTÓRICO

Autoria e data

Como tantos outros livros bíblicos, Lamentações é uma obra anônima. Também como ocorre com muitos outros livros bíblicos, a tradição atribui um nome ao autor ausente, nesse caso, a Jeremias.

A tradição não é de todo impossível, mas não é incontestável. Além disso, ela não é um argumento de peso, visto que o texto não exige tal tradição, da qual ele também não depende para a sua interpretação (Provan, 1992, p. 7-11).

A tradição textual hebraica nem mesmo faz alusão a uma conexão entre Jeremias e Lamentações, considerando-se que este se encontra na terceira parte do cânon, os escritos (*Ketubim*), e não com Jeremias na segunda parte, os profetas (*Nebi'im*). A ordem varia um pouco dentro dos escritos, mas normalmente Lamentações é relacionado com os outros *Megilloth*, livros relacionados às festas judaicas específicas, nesse caso o nono dia de *av*.[1]

O Antigo Testamento grego, contudo, torna óbvia a conexão entre Lamentações e Jeremias de duas maneiras: (1) coloca Lamentações imediatamente depois de Jeremias e antes de Ezequiel, e (2) acrescenta as seguintes palavras ao começo do livro: "E aconteceu que Jeremias sentou-se chorando e compôs este lamento sobre Jerusalém, e disse..." (Hillers, 1972, p. 11). O Targum, a Peshitta, o Talmude babilônico e a Vulgata, todos seguem a tradição grega.

---

[1] *Av*, 11.º mês do calendário judaico. (N. da T.)

Aqueles que divergem da autoria jeremíaca do livro estão eventualmente dispostos a aceitar a autoria múltipla. H. von der Hardt, que foi o primeiro a se afastar da tradição em 1712 argumentou, muito jocosamente, que os cinco capítulos foram escritos respectivamente por Daniel, Sadraque, Mesaque, Abede-Nego, e pelo Rei Joaquim (v. Kaiser, 1982, p. 24). Embora seja baseada, em parte, no fato de que os cinco capítulos podem ser lidos como cinco elegias isoladas (v. os comentários abaixo sobre a estrutura acróstica), a autoria múltipla é uma hipótese dispensável.

À parte da identidade específica do autor, um amplo consenso formou-se sobre a questão da datação relativa do livro (uma exceção é o ceticismo de Provan [1992, p. 7-19]). Devido à descrição vívida e a emoção sincera expressa no livro, poucos datariam a composição num período de tempo superior a setenta e cinco anos após a destruição de Jerusalém. No entanto, se a maioria data Lamentações bem antes, uma escola de pensamento defende que o gênero está relacionado com a reconstrução dos templos (v. abaixo), com a reconstrução do templo de Sião, ocorrida em torno de 520-515 a.C.

PERÍODO HISTÓRICO

O livro foi escrito em reação à destruição de Jerusalém pelos babilônios em 587 a.C. Logo, trata-se de uma composição do período do exílio.

De acordo com a perspectiva dos historiadores e profetas bíblicos, o exílio foi o ápice de uma longa batalha que opôs o povo de Israel e de Judá ao seu Deus. O Senhor advertira seu povo há muito tempo, através de Moisés, de que a sua presença na terra dependia da obediência à aliança divina que fora estabelecida com os israelitas no Sinai (Dt 28.15-68). Apesar disso, Deus permaneceu fiel ao seu povo durante muitos anos de rebelião e pecado, enviando um profeta após o outro para trazê-los de volta a uma relação sincera e vital com ele.

O ponto sem retorno se deu com a morte de Josias em 609. O rei e seus seguidores tentaram acabar com a apostasia religiosa instituindo reformas na sociedade e no culto (2Rs 22.1—23.30). O seu reinado experimentou um alívio momentâneo da dominação estrangeira, mas quando ele foi morto no campo de batalha, Judá se tornou um fantoche no jogo de poder das grandes superpotências da época: Egito e Babilônia.

O filho de Josias, Jeoacaz, substituiu-o no trono. Embora ele fosse provavelmente um dos filhos mais jovens (Brigth, p. 324), Jeoacaz sucedeu o pai com a expectativa de continuar a sua política antiegípcia e pró-babilônica. Em função dessa posição política, quando Neco, o faraó egípcio, foi repelido pela Babilônia, ele tentou solidificar a sua base de poder no Oriente exilando Jeoacaz e colocando no trono Eliaquim, seu irmão, a quem renomeou Jeoaquim. Jeoaquim tornou-se um vassalo do Egito e ficou conhecido por seus conflitos com Jeremias (Jr 1.3; 24.1; 27.1, 20; 37.1; 52.2).

Em 605 a.C., Nabucodonosor, o general babilônico, dominou os egípcios em Carquemis e expulsou-os de volta à sua pátria. Agora toda a Síria e a Palestina estavam prontas para o saque. Após um período de atraso causado pela morte de Nabopolassar, rei da Babilônia, o agora rei Nabucodonosor voltou a Judá em 604 e

fez de Jeoaquim seu servo (2 Rs 24.1). Porém, assim que a oportunidade se apresentou Jeoaquim voltou-se para o Egito, e isso levou à incursão babilônica de 598.

Jeoaquim não estava lá para se encontrar com Nabucodonosor, pois morrera nesse ínterim. O texto bíblico não dá qualquer indicação da causa da sua morte (porém, especula-se que ele foi assassinado), apenas que ela levou à coroação do seu filho, Joaquim, cuja tarefa nada invejável era a de esperar a arremetida do exército babilônico. Joaquim, com apenas dezoito anos na ocasião, não demorou muito para ser derrotado. Ele foi levado para a Babilônia e um membro da família real, supostamente pró-babilônico, Matanias (renomeado Zedequias), foi colocado no trono.

Zedequias cometeu o erro fatal de se rebelar contra a Babilônia (2Rs 24.21b), causando a destruição final de Jerusalém no ano de 587/6. Lamentações foi escrito em reação à devastação física da cidade e expressa a angústia psicológica e espiritual em razão do abandono por Deus e de sua hostilidade ao seu povo.

ANÁLISE LITERÁRIA

Gênero

Hermann Gunkel iniciou o debate moderno sobre o gênero de Lamentações ao concluir que o livro era um *Mischgattung*[2], uma combinação de vários tipos diferentes de literatura. Ele afirmou que Lm 1, 2 e 4 eram cânticos fúnebres; o cap. 3, um lamento individual; e o cap. 5, um lamento coletivo.

Estudos recentes tendem a ver o livro de forma mais holística, uma posição adotada pelos abrangentes estudos de Grossberg sobre as características literárias que não apenas criam uma variação dentro do poema, mas também o unifica. Ferris é típico em sua conclusão de que Lamentações deve ser classificado como um lamento coletivo, semelhante aos encontrados no Saltério. Ele define um lamento coletivo como:

> Uma composição cujo conteúdo verbal indica que ele foi composto para ser usado por uma comunidade e/ou em seu nome, para expressar ao mesmo tempo queixa, tristeza, aflição sobre alguma calamidade percebida, física ou cultural, que ocorreu ou estava prestes a ocorrer com a comunidade, e rogar a Deus por sua redenção. (Ferris, 1992, p. 10)

O tom, o conteúdo e a estrutura da obra favorecem a sua identificação como um lamento coletivo. Com efeito, os vários títulos dados ao livro indicam uma consciência de seu próprio gênero. Na Antiguidade, o livro era nomeado com sua palavra inicial: *'êkâ* ("como?"). Os rabinos referiam-se ao livro como *qînôt*; o Antigo Testamento grego intitulou o livro de *Threni;* a *Vulgata* atribuiu-lhe o nome *Lamenta* — todas essas denominações significam "lamentações", levando assim ao título dado às traduções do livro em português.

---

[2] Palavra alemã que literalmente significa "espécie de mistura". (N. da T.)

O debate, portanto, gira em torno da questão sobre o poema ser coerentemente coletivo, em especial ao se considerar 3.1-21. Essa unidade começa "Eu sou o homem que viu a aflição..." e é com freqüência compreendida como a expressão de um único indivíduo. Muito esforço tem sido gasto na tentativa de identificar esse locutor. Exemplos de sugestões incluem Joaquim, um soldado derrotado (Lanahan, p. 45) e o próprio Jeremias. A interpretação que identifica o locutor com uma Jerusalém personificada é a mais plausível; contudo, mesmo se for um indivíduo, este expressaria o sofrimento e a dor de toda a comunidade. Assim, embora haja variedade de expressão, o livro como um todo é ainda corretamente identificado como um lamento coletivo.

Ferris (1992) associa de forma apropriada Lamentações com os lamentos coletivos do Saltério. Ele identifica cerca de vinte exemplos nos Salmos, alguns dos quais poderiam ser contestados, mas são especialmente pertinentes os cincos que expressam o desespero do povo após uma derrota em batalha (Sl 44, 60, 74, 79, 80).

O conteúdo de Lamentações deixa claro que foi a derrota na batalha que inspirou a composição do poema. O interessante é que embora haja pouca dúvida de sua relação com a devastação de 587 a.C., o evento histórico exato não é nomeado de forma explicita. Semelhante falta de especificidade histórica está de acordo com a natureza do tipo de poesia também encontrada no Saltério (v. p. 201-3). No entanto, o pano de fundo de Lamentações é a derrota durante uma guerra.

Ferris fala ainda com perspicácia de uma outra circunstância vital,[3] talvez melhor descrita como textual ou conceitual, na prece de Salomão durante a consagração do templo em 1Reis 8. Entre as diversas calamidades nacionais que ele nomeia, as que levam ao clamor coletivo, o rei menciona especificamente a derrota em batalha (1Rs 8.33,34). Salomão prevê Israel voltando-se para Deus quando experimentar a derrota militar. Lamentações é exatamente essa súplica.

Outros estudiosos têm defendido que o contexto histórico pode ser tratado com maior especificidade do que simplesmente a seqüência de uma derrota em batalha. Por analogia com os lamentos mesopotâmios, eles acreditam que o livro foi composto por ocasião da reconstrução do templo. Porém, a analogia entre o livro bíblico e o gênero mesopotâmio tem sido alvo de controvérsia, e sobre essa discussão passaremos a tratar agora.

Lamentos mesopotâmios

O gênero lamento não é exclusividade de Israel. O mais importante para Lamentações refere-se os seis lamentos das cidades, escritos no dialeto *emesal*[4] dos sumérios, cinco deles foram compostos durante o século seguinte à derrota do império Ur III (2004 a.C.):

1. Lamento sobre a destruição da Suméria e Ur (ANET, p. 455-63).
2. Lamento sobre a destruição de Ur (ANET, p. 611-19).

[3] Veja Longman (1985) para o conceito de circunstâncias vitais múltiplas.

[4] Um dos dialetos dos sumérios em geral falado pelas mulheres e alguns tipos de sacerdotes (*gala*).

3. Lamento sobre a destruição de Eridu.
4. Lamento sobre a destruição de Nippur.
5. Lamento sobre a destruição de Uruk.
6. Lamento sobre Ekimar.

As seis composições literárias lamentam a derrota militar das cidades, atribuindo as ações dos exércitos agressores a uma causa divina e compartilham muitos outros temas com o livro bíblico de Lamentações (Gwaltney 1983, p. 205-11). S. N. Kramer (1959 e 1969) popularizou a comparação, defendendo a visão de que o livro bíblico foi influenciado pelos precursores sumérios. O seu ponto de vista, compartilhado em parte por Gadd, Kraus e outros, sofreu o ataque de McDaniel que chamou atenção para a grande lacuna temporal e cultural entre os textos sumérios e bíblicos.

Posteriormente Gwaltney, cujo ponto de vista é aceito por Hillers, tentou defender a antiga concepção de Kramer, referindo-se a continuação do gênero lamento na Mesopotâmia na forma dos lamentos *balag* e *eršemma*, que foram escritos em acádio desde o período babilônico antigo até o primeiro milênio. Para Gwaltney, isso removeria a objeção da distância cultural e cronológica, permitindo destacar os temas e estruturas comuns dos gêneros bíblicos e mesopotâmios.

Ferris analisou os argumentos de Gwaltney para avaliar a força de sua alegação referente à tradição do lamento sumério-acadiano haver influenciado Lamentações. Sua conclusão é que Gwaltney tendeu a exagerar as relações e que a melhor solução para as semelhanças e diferenças poderia ser encontrada numa tradição cultural e literária comum (Ferris, 1992, p. 174-75, citando Mowinckel).

A conexão perdida entre o gênero sumério-acadiano e o bíblico lança dúvidas sobre a hipótese de que Lamentações tenha sido escrito no período da reconstrução do templo. Muito mais plausível é a proposição de que ele foi composto num período mais próximo da destruição, quando a dor e o sofrimento pelo evento ainda eram muito recentes.

Estrutura

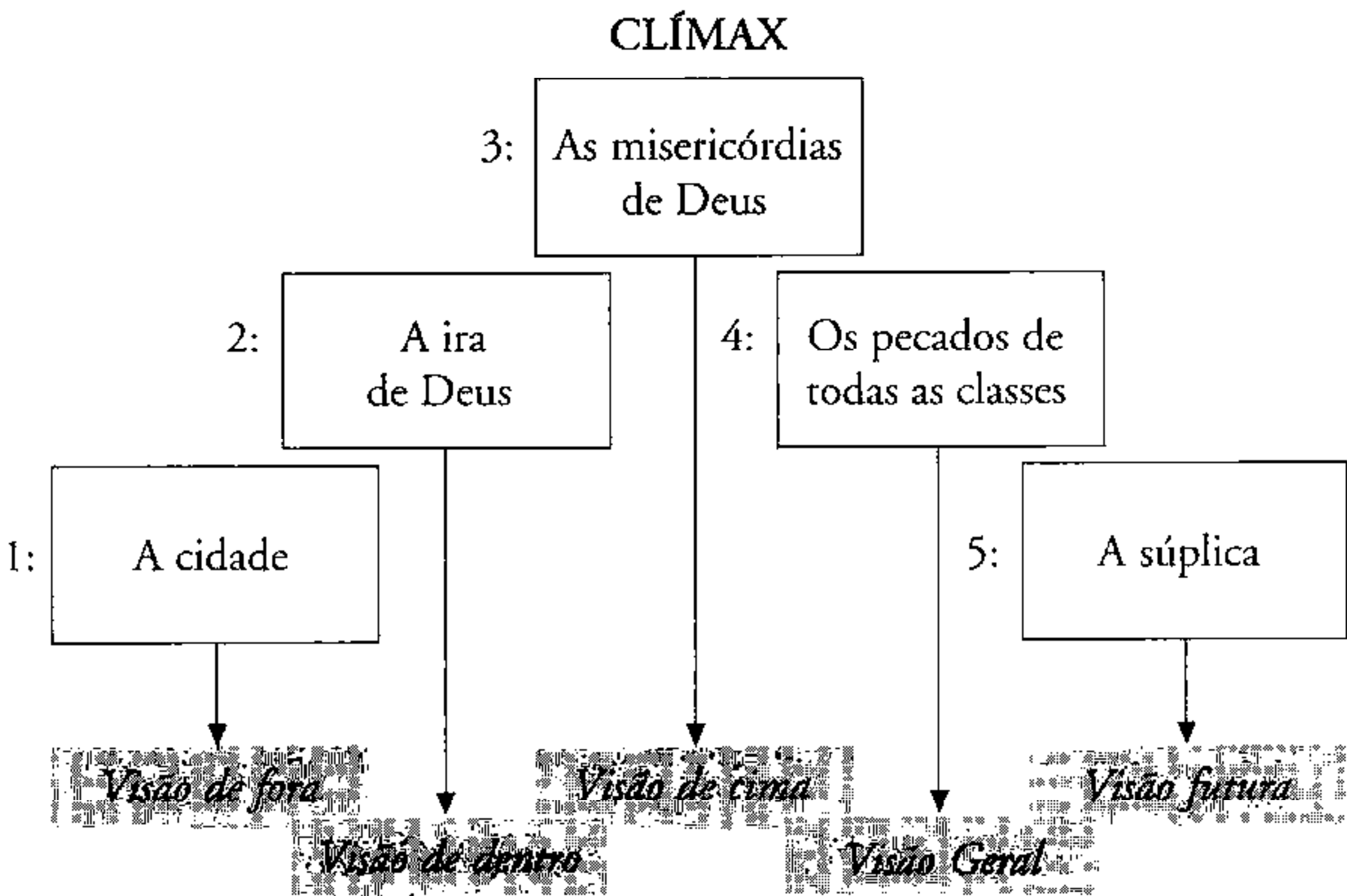
Por um lado, o livro divide-se nitidamente em cinco unidades correspondentes aos capítulos do livro. Por outro lado, a estrutura do livro é uma matéria complexa e multifacetada, cuja descrição trataremos somente de forma introdutória neste livro. Podemos começar lembrando as conclusões de Grossberg de que o livro apresenta forças literárias que contribuem para uma leitura unificada (centrípeta), sem esquecer das que chamam a nossa atenção para as suas partes individuais (centrífuga). Ou, nas palavras de Gottwald (1954, p. 23), "Como uma grande catedral, sua unidade é dividida em numerosos e agradáveis caminhos, nunca desviando, antes sempre contribuindo para a impressão total". Fundamental nessa segunda visão é o uso do padrão acróstico no livro.

Os primeiros quatro capítulos são acrósticos completos e individuais, entretanto eles diferem nos detalhes. Os caps. 1 e 2 são acrósticos de três linhas, ou seja, a primeira letra da estrofe de três linhas começa com a letra relevante. O cap. 3

também contém estrofes de três linhas, mas nesse caso todas as três linhas começam com letras relevantes (semelhante às estrofes do Salmo 119). Lamentações 4 têm estrofes de duas linhas, mais de acordo com o estilo dos caps. 1 e 2.[5] O mais interessante é o cap. 5, que não é de todo acróstico, no entanto alude àquela estrutura por ter vinte e duas linhas.

O propósito de tal acróstico não está totalmente claro. As suposições variam desde a sua natureza como um dispositivo mnemônico, até a sua atribuição de sentido de perfeição ao tema do poema, em Lamentações isso significa um tipo de sofrimento de "A a Z" (Ferris, 1992, p. 102-3, citando de Wette). De um ponto de vista literário, o notável é que, embora o autor tenha se sujeitado ao que é na realidade uma autodisciplina poética bastante rígida, isso não minimiza a espontaneidade da expressão emocional do poema.

E é a expressão emocional do livro que fornece uma das chaves mais interessantes dentro da estrutura do livro. W. Kaiser desenha com propriedade o modo pelo qual o livro atinge um ponto alto de esperança na metade do terceiro capítulo, apenas para descer novamente ao vale do desespero (como ele graficamente retrata na Figura 3 [1982, p. 24]).

Figura 3
Estrutura literária de Lamentações

[5] Observe-se que nos caps. 2, 3 e 4 as letras *'ayin* e *pe* estão invertidas em relação à ordem tradicional. Existem algumas evidências de que talvez essa fosse a ordem correta na época (Hillers, 1992, p. 29).

O terceiro capítulo contém a declaração mais explícita de esperança em meio à destruição. Contudo, o poeta não atinge uma solução, um estado de paz, mas recai novamente em conflito. Ele conclui os dois últimos capítulos com o choro melancólico de Lm 5.19-22:

> Tu, SENHOR, reinas para sempre;
> teu trono permanece de geração em geração.
> Por que motivo então te esquecerias de nós?
> Por que haverias de desamparar-nos por tanto tempo?
> Restaura-nos para ti, SENHOR, para que voltemos;
> renova os nossos dias como os de antigamente,
> a não ser que já nos tenhas rejeitado completamente
> e a tua ira contra nós não tenha limite!

No final do poema temos a esperança, não o fato, da reconciliação. Gordis (1974, p. 292-93) afirma que o último versículo poético deveria ser assim traduzido:

> ainda que tenhas nos desprezado imensamente
> e estejas muito irado conosco!

Embora isso possa tornar o apelo em favor da restauração mais esperançoso, o livro, no entanto, ainda termina olhando para o futuro através de uma intervenção divina incerta.

Estilo

O estilo poético de Lamentações tem muitas facetas. Neste breve capítulo, podemos tratar de apenas três características representativas (v. acima sobre a forma acróstica): *qinah*, *persona* e "o ministério da linguagem".

Qinah. Anteriormente, havíamos desconsiderado a presença de métrica na poesia hebraica (v. p. 26). Um tipo especial de métrica tem sido associado a Lamentações e a outras literaturas de lamento, a qual recebe o rótulo de *qinah*. A característica principal dessa métrica é que o segundo cólon do verso paralelo é em geral mais curto do que o primeiro, e é normalmente descrito como um metro 3:2, em vez da forma mais equilibrada 3:3. O metro não equilibrado é descrito com freqüência como um tipo de ritmo "manco", com certeza adequado aos lamentadores que se arrastam num cortejo fúnebre.

Garr estudou a sintaxe dessa forma poética e concluiu que o primeiro cólon não diverge da ordem regular da palavra na prosa, enquanto o segundo toma o primeiro como exemplo.

É quase certo que a poesia de canto fúnebre e de lamento não raro apresente essa característica, de um primeiro verso longo e um segundo mais curto, mas é questionável que estejamos aqui lidando com metrificação, em vez de algum tipo de ritmo consistente. Ademais, o fato de que essa forma também é encontrada na

poesia não-lamentosa (Hillers, 1992, p. 18) enfraquece o elo de ligação traçado entre o *qinah* e o lamento.

Persona. Como Mintz aponta, a linguagem muitas vezes é inadequada para expressar o sofrimento profundo (1982, p. 1-2). Porém, uma estratégia importante para superar essa fraqueza "era transferir para a coletividade os atributos da experiência individual e ver a nação como um todo na forma de um único indivíduo, ou, simplesmente, a personificação. A nação é representada como uma mulher abandonada ou, num exemplo mais complexo, como um homem perseguido". A primeira ocorre desde o começo do poema:

> Como jaz solitária a cidade
> outrora populosa!
> Tornou-se como viúva
> a que foi grande entre as nações;
> princesa entre as províncias,
> ficou sujeita a trabalhos forçados!
>
> Chora e chora de noite,
> e as suas lágrimas lhe correm pelas faces;
> não tem quem a console
> entre todos os que a amavam;
> todos os seus amigos procederam perfidamente contra ela,
> tornaram-se seus inimigos. (1.1,2)

A segunda personificação se estende até o cap. 3. Como mencionado acima, tem havido diversas tentativas de identificar essa figura masculina com um indivíduo específico. Essa busca é inútil e desnecessária: o sofredor não nomeado representa o todo coletivo:

> Eu sou o homem que viu a aflição
> pela vara do furor de Deus.
> Ele me levou e me fez andar
> em trevas e não na luz.
> Deveras ele volveu contra mim a mão,
> de contínuo, todo o dia. (3.1-3)

Ambos as figuras literárias descrevem e tornam vívido o sofrimento dos sobreviventes de Judá, como eles enfrentaram os anos seguintes à destruição de Jerusalém.

Em um estudo seminal, Lanahan ampliou a nossa compreensão do uso da *persona* em Lamentações identificando cinco *personae*, inclusive as duas que já descrevemos. As cinco falam nas seguintes passagens no livro:

1. Cidade de Jerusalém (como uma mulher; 1.9, 11-22; 2.20-22);

2. Um relator objetivo (1.1-11 [excluindo parte de 9], 15, 17; 2.1-19);
3. Um sofredor masculino em primeira pessoa (cap. 3; Lanahan o chama de "um soldado");
4. Os burgueses (cap. 4);
5. Vozes do coro de Jerusalém (cap. 5).

O efeito do uso da personificação é captado por Ferris (1992, p. 136): "através de várias *personae*, o povo da aliança parece debater as questões sobre eles próprios, à medida que eles relatam a sua glória anterior à luz de sua aflição no presente".

"O ministério da linguagem". A frase vem de Mintz (1982, p. 7) e refere-se ao uso da linguagem em Lamentações que ultrapassa a descrição da destruição. A intenção do autor de Lamentações não é somente analítica, mas também curativa. A linguagem é inadequada, mas pelo uso de "metáforas inadequadas" o poeta pode exatamente comunicar a Deus o modo tão inacreditável, chocante e devastador que foi a ruína de Jerusalém, e pode, portanto, apelar à intervenção divina.

MENSAGEM TEOLÓGICA

De certo modo, Lamentações debate-se com a questão do sofrimento coletivo quase do mesmo modo que o livro de Jó se debate com a questão do sofrimento individual. Como pode ser deduzido do que foi dito acima, o objetivo teológico de Lamentações é reconhecer o julgamento de Deus contra Jerusalém e persuadi-lo a interceder em favor de seu povo e redimi-lo (v. a conclusão do livro).

Nas últimas décadas tem surgido um debate acalorado com relação às tradições teológicas que atuam no livro. Gottwald (1954) iniciou a discussão ao propor que a mensagem teológica do livro pode ser verificada no contraste entre a versão deuteronômica da fé e a realidade histórica como representada na destruição de Jerusalém. Deuteronômio promete bênçãos, segurança e prosperidade ao povo de Deus, mas o povo experimenta a presença de Deus como um inimigo (Lm 2.4).

Albrektson (1963), contudo, está sem dúvida correto ao declarar que a proposição de Gottwald é uma compreensão enviesada da teologia deuteronômica. Em nenhuma parte, Deuteronômio promete bênçãos incondicionais a Israel. Quando Israel pecar, o povo será amaldiçoado e Lamentações reconhece que o movimento daquele Deus contra Israel é resultado de seu pecado (Krasovek, 1992, p. 223). No lugar da teologia deuteronômica, Albrektson simplesmente coloca a teologia de Sião. Quando a invencível Sião caiu, o mesmo ocorreu com a fé do povo.

Na realidade, muitas tradições teológicas estão em jogo em Lamentações, e todas em conexão com o seu uso em outras partes da Bíblia. Duas tradições relacionadas especialmente dignas de nota, mas bem pouco mencionadas nas articulações da mensagem teológica do livro, são a aliança e os temas do Guerreiro Divino (Longman e Reid, 1995).

A aliança pode ser um termo mais amplo para aquilo que Gottwald se refere como tradições deuteronômicas, mas a questão é que a destruição de Jerusalém não ocorre apesar da aliança deuteronômica, mas por causa dela:

> Será, porém, que, se não deres ouvidos à voz do SENHOR, teu Deus, não cuidando em cumprir todos os seus mandamentos e os seus estatutos que, hoje, te ordeno, então, virão todas estas maldições sobre ti e te alcançarão. [...] O SENHOR levantará contra ti uma nação de longe, da extremidade da terra virá, como o vôo impetuoso da águia, nação cuja língua não entenderás; nação feroz de rosto, que não respeitará ao velho, nem se apiedará do moço. (Dt 28.15,49,50)

Por trás desse julgamento, devido ao pecado do povo, está o próprio Deus. Não são os babilônios, mas o próprio Deus quem os destruirá, mais especificamente, o Deus Guerreiro. É lógico que Deus lutou continuamente em prol do seu povo, mas em tempos de julgamento lutou contra a nação escolhida (como se vê em Lm 2.4,5; cf. Js 7; 1Sm 4):

> Entesou o seu arco, qual inimigo;
> firmou a sua destra,
> como adversário,
> e destruiu tudo o que era formoso à vista;
> derramou o seu furor, como fogo,
> na tenda da filha de Sião.
>
> Tornou-se o SENHOR como inimigo,
> devorando Israel;
> devorou todos os seus palácios,
> destruiu as suas fortalezas
> e multiplicou na filha de Judá
> o pranto e a lamentação. (Lm 2.4,5)

Mas a mensagem teológica de Lamentações não é puramente negativa. Também há esperança, mas a sua importância no livro é mínima. No centro do livro (Lm 3.22-33), o poeta expressa a sua garantia de que Deus não abandona aqueles que vêm a ele em busca de ajuda. Embora Israel tenha pecado no passado (1.8,14,18; 2.14; 4.13), seu povo roga a Deus por ajuda, esperando que ele o perdoe e redima. A sua misericórdia é maior do que a sua ira (3.31-33; Krasovek, 1992).

EM DIREÇÃO AO NOVO TESTAMENTO

Lamentações identifica Deus como o inimigo. O Senhor empreendeu uma guerra contra Israel em razão de seus pecados. A nota de esperança expressa no livro encontra seu cumprimento parcial na restauração da terra que se segue ao decreto de Ciro. No entanto, embora o povo volte para a terra, não possuirá independência política. Embora o templo seja reconstruído, não refletirá a glória anterior. O povo é deixado na expectativa de algo mais.

Os profetas dos períodos exílico e pós-exílico olham para o futuro e prevêem uma futura intervenção de Deus, o Guerreiro, na história, lutando em nome de seu povo (Dn 7 e Zc 14). O Novo Testamento identifica Jesus Cristo como o Guerreiro

Divino que derrota as forças do mal na cruz (Cl 2.13-15) e como aquele que virá novamente no futuro para a batalha final contra todos os inimigos humanos e espirituais de Deus (Ap 19.11s.). Jesus Cristo é o Guerreiro Divino que luta em defesa de seu povo contra o inimigo mais poderoso de todos: Satanás.

Embora tenhamos feito anteriormente uma comparação entre Jó e Lamentações, existe uma diferença essencial. Em Jó, o sofrimento do indivíduo não foi causado por seu próprio pecado. Em contrapartida, o sofrimento coletivo de Lamentações foi o resultado direto da culpa que a nação incorreu durante séculos. Contudo, da mesma maneira que o sofrimento de Jó antecipou o sofrimento do que seria o verdadeiro sofredor inocente, a dor de Israel no tempo do Exílio também antecipa a crucificação de Cristo. Nesse caso, porém, não o pecado não é dele, é nosso. A igreja tem reconhecido a analogia, prova disso é a prática da igreja católica romana de ler o livro durante a última parte da Semana da Paixão de Cristo (Gottwald, 1954, p. 112).

Ezequiel

Ezequiel era filho de um sacerdote. Fora chamado ao ofício profético quando contava trinta anos, durante o quinto ano do exílio de Joaquim, rei de Judá (592 a.C., Ez 1.1,2),[1] o profeta deve ter nascido, portanto, em torno de 623-622. O seu ministério estendeu-se por, no mínimo, vinte e dois anos, considerando-se que o último oráculo no livro data do vigésimo sétimo ano de Joaquim no exílio (571, 29.17). A filiação de Ezequiel a uma família sacerdotal revela-se ao longo do livro em sua preocupação com o templo e seus rituais.

Um homem qualificado começava normalmente seu serviço no templo quando atingia trinta anos de idade (Nm 4.3). No entanto, Ezequiel estava impossibilitado de cumprir o seu chamado ao sacerdócio vivendo no exílio, longe de Jerusalém. Em vez disso, no ano em que Ezequiel deveria ter iniciado a sua vocação sacerdotal, Deus o chamou para servir como profeta. Em sua primeira visão, Ezequiel viu Deus conduzindo seu carro de guerra — era um presságio funesto, pois Deus em breve abandonaria Jerusalém (Ez 10.1,2,18-22). Em vez de defender a cidade, Deus decretaria, planejaria e comandaria a sua destruição.

Os exilados entre os quais vivia Ezequiel eram provenientes das altas classes da sociedade de Judá. Formavam um grupo privilegiado que não havia dado atenção às freqüentes advertências proféticas no passado (Ez 2.3-8). Eles esperaram por um exílio curto e um rápido retorno às suas posições de riqueza e privilégio. Foram, portanto, hostis à mensagem de Ezequiel e repudiaram suas palavras, tratando-as como uma conversa de entretenimento (20.49; 33.30-32). Mas Deus logo vingaria a si mesmo e a seu profeta (33.33). O exílio não seria breve e a cidade não seria poupada.

CONTEXTO HISTÓRICO

Ezequiel nasceu mais ou menos um ano antes do livro da lei ser descoberto no templo, como parte das reformas de Josias (621 a.C., 2Rs 22—23), e, sendo filho de um sacerdote, ele sem dúvida testemunhou os resultados da religiosidade de Josias, demonstrada na assistência do rei ao templo e à adoração de Javé em Judá. O profeta era ainda menino durante o período de incessante declínio do poder da Assíria e, em sua juventude, certamente esperou que a decadência assíria pudesse significar a liber-

[1] O livro inicia com uma fórmula de datação dupla (1.1,2) que parece sincronizar o quinto ano do exílio de Joaquim com um trigésimo ano não especificado. A conclusão mais provável é que este trigésimo ano se refira à idade do profeta. Inúmeras outras hipóteses têm sido levantadas ao longo da história da interpretação. Ver as discussões nos comentários indicados na bibliografia.

tação de Judá da dominação estrangeira. Ele deve ter acompanhado o sinistro fortalecimento da Babilônia e do Egito após terem se libertado do jugo da Assíria. Quando era apenas um adolescente, ficou sabendo da notícia da morte de Josias em Megido, enquanto o rei procurava impedir o avanço do faraó Neco (609 a.C., 2Rs 23.29; 2Cr 35.20-25). Ezequiel provavelmente ouviu a pregação de Jeremias e pode ter conhecido os ministérios de Habacuque e Sofonias. Ele testemunhou o período de instabilidade e indecisão política que se seguiu à morte de Josias, quando o destino de Judá se alterou com sua submissão ao Egito e, depois, à Babilônia.

Tabela 15
Notas cronológicas em Ezequiel

Nossa cronologia para a última metade do primeiro milênio a.C. é bastante consistente devido aos registros cronológicos tanto da Bíblia quanto de documentos extrabíblicos numa variedade de línguas do antigo Oriente Médio. As observações astronômicas registradas por antigos escribas nos permitem correlacionar os calendários antigos e modernos com um alto grau de segurança. Embora seja admissível que algumas das datas abaixo venham a ser ajustadas no futuro à luz de novas descobertas, as mudanças não serão grandes.

Todas as datas em Ezequiel são em termos do ano de exílio de Joaquim, à exceção de 1.1 que se refere ao ano da vida de Ezequiel.

Referência	Dia/Mês/Ano	Calendário Juliano	Evento
1.1	5/4/30	31/7/593	Narrativa do chamado
1.2	5/4(?)/5	31/7/593	Narrativa do chamado
8.1	5/6/6	17/9/592	Visão dos acontecimentos em Jerusalém
20.1	10/5/7	14/8/591	Anciões vêm consultar
24.1	10/10/9	15/1/588	O assédio de Jerusalém começa
26.1	1/-/11	entre abril de 587 e abril de 586	Oráculo contra Tiro
29.1	12/10/10	7/1/587	Oráculo contra o Egito
29.17	1/1/27	26/4/571	O Egito em vez de Tiro
30.20	7/1/11	29/4/587	Oráculo contra o faraó
31.1	1/3/11	21/6/587	Oráculo contra o faraó
32.1	1/12/12	3/3/585	Oráculo contra o faraó
32.17	15/-/12	Entre abril de 586 e abril de 585	Oráculo contra o Egito
33.21	5/10/12	8/1/585	Chegada de um foragido de Jerusalém
40.1	10/1/25	28/4/573	Visão de Jerusalém restaurada

Depois da morte de Josias, o seu sucessor Jeoacaz foi deposto pelo faraó Neco após um reinado de apenas três meses. Em seu lugar foi empossado Jeoaquim como uma espécie de fantoche egípcio. Quando o Egito foi derrotado em Carquemis, em 604, Jeoaquim prestou submissão a Nabucodonosor, mas apenas para depois se rebelar contra a Babilônia e se alinhar novamente com o Egito. Jeoaquim morreu e deixou o seu filho Joaquim, que enfrentaria a fúria de uma represália babilônica. Joaquim foi destronado e levado para o cativeiro em 597, juntamente com a casa real e os principais cidadãos de Judá; inclusive o próprio Ezequiel. No lugar de Joaquim, Nabucodonosor fez subir ao trono Zedequias e, embora Zedequias tenha governado sobre Judá até a destruição de Jerusalém em 587/6, os exilados continuaram considerando Joaquim como legítimo rei. Nenhum outro livro profético contém tantas datações de oráculos quanto Ezequiel, e tais datas estão determinadas em termos dos anos do exílio de Joaquim.

Ezequiel viveu com sua esposa (Ez 24.15-27) numa comunidade de judeus exilados às margens de um grande canal de irrigação ("rio Quebar", 1.1) perto de Nipur, no sul da Mesopotâmia. Dessa condição muito favorável no coração do reino de Nabucodonosor, Ezequiel proclamou a palavra de Deus a respeito da elevação do Império Babilônio ao seu apogeu e do correspondente declínio das riquezas de sua própria nação e dos povos vizinhos. Foi somente após a destruição de Jerusalém que o profeta se voltou para uma pregação dominada pelos temas da esperança, restauração, misericórdia e bênção para Israel (Ez 33—48).

PRINCIPAIS QUESTÕES NA HISTÓRIA DA PESQUISA

As primeiras gerações de estudos críticos trataram Ezequiel com aquilo que Rowley (1953, p. 163) chamou de uma certa "bondade crítica". Na virada do séc. XIX e nos primeiros anos do séc. XX, a crítica permaneceu impressionada com a característica marcante de uma única personalidade que permeia o livro. G. B. Grey, em 1913, escreveu: "Nenhum outro livro do AT é definido por marcas de unidade de autoria e integridade tão decisivas como este".[2] Driver, em 1905, disse: "Nenhuma questão crítica surge em relação à autoria do livro; todo ele, do princípio ao fim, exibe de forma inequívoca a marca de uma única mente".[3] J. Skinner escreveu: "não somente ele exibe a marca de uma única mente em sua fraseologia, em suas imagens e modo de pensamento, mas é organizado num plano tão claro e tão abrangente que a evidência do esquema literário na composição se torna completamente irresistível".[4]

Os anos seguintes testemunhariam o fim desse consenso. O pensamento crítico ficou perturbado pelas tensões observadas no livro. Como Ezequiel poderia ser um profeta com um forte senso de justiça social e ao mesmo tempo ser sacerdote interessado nos mínimos detalhes do templo e do culto? A crítica tradicional, em geral, opunha as preocupações morais e sociais aos interesses legalistas e cultuais dos sacer-

[2] *A Critical Introduction to the Old Testament* (London: 1913), p. 198.

[3] *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, 11ª ed. (Scribner, 1905), p. 279.

[4] *A Dictionary of the Bible*, J. Hastings e J. Selbie (eds.) (1898), p. 817.

dotes. Como poderia um profeta contemporâneo de Jeremias produzir uma literatura tão diferente da literatura daquele profeta moderado? O livro de Ezequiel está repleto de visões e alegorias complexas; o profeta parecia motivar com um simples gesto o próprio amanhecer apocalíptico. Mas esse gesto simples desafiava as noções gerais de desenvolvimento linear dos gêneros literários nos estudos críticos. Como poderia esse profeta, vivendo na Babilônia, ter um conhecimento tão detalhado dos eventos em Jerusalém? A conduta de Ezequiel também foi motivo de preocupação. A sua *afasia*, a sua disposição de ficar deitado imóvel durante períodos prolongados e suas visões misteriosas eram experiências comuns entre os profetas ou sintomas de alguma forma de doença mental?

É difícil de agrupar e resumir todas as variáveis, mas tais temas motivaram muitos críticos a questionar a autenticidade do livro ou muitas de suas partes. A fim de desvendar o Ezequiel histórico, os pesquisadores desconsideraram o que eles entenderam como acréscimos secundários. Dependendo de qual das supostas tensões e inconsistências cada estudioso escolhesse eliminar, viriam à tona figuras muito diferentes do profeta. Os estudiosos não somente dissecaram o livro, mas também proporcionaram reconstruções históricas dos ambientes nos quais o material secundário pode ter surgido. Apresentamos a seguir as principais questões.

A autenticidade da datação do livro

A questão foi levantada de forma mais extrema por C. C. Torrey.[5] O próprio livro apresenta todo o ministério de Ezequiel sendo exercido entre os exilados. Porém, Torrey argumentou que o livro não refletia as condições reais entre os exilados, sendo, em vez disso, uma pseudepígrafe do séc. III a.C. Para Torrey, a profecia foi uma criação literária e Ezequiel não foi um personagem histórico. Os caps. 40—48 foram considerados como reflexo de uma tendência anti-samaritana contra o templo de Gerizim. A descrição dos pecados de Jerusalém apresentada nos caps. 8—10 sugere que um grupo de profecias originadas no tempo de Manassés foi usado por um editor do séc. III e atribuído ao período do exílio.

A autenticidade das passagens individuais

Há muitas duplicidades no livro e diversas passagens foram identificadas como glosas. Alguns pesquisadores têm afirmado que os caps. 40—48 não eram originais; outros acrescentam os caps. 38—39 e partes dos caps. 27, 36, além de outras passagens a essa lista. Hölscher e Irwin levaram a idéia ao extremo. Hölscher (1924) argumentou que Ezequiel seria um poeta e, assim, ele rejeitou tudo, exceto umas pouquíssimas passagens prosaicas consideradas originais. Ele deixou o legítimo profeta com cerca de um sétimo do livro depois de identificar somente 21 passagens como genuínas, abrangendo 170 versículos entre os 1 273 do livro; o restante, Hölscher

---

[5] *Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy* (New Haven: Yale University Press, 1930, reeditado por KTVA, 1970).

atribuiu a um editor do séc. V a.C. Irwin (1943) do mesmo modo desmembrou o livro e atribuiu ao profeta somente 251 versículos do livro inteiro.

Mais recentemente, Greenberg ofereceu uma abordagem holística à Ezequiel concentrando-se no livro como ele é hoje em vez de no "terreno incerto de suposições e convenções, sobre o qual a crítica bíblica tem fracassado tanto (1983, p. 19)". Outros estudos recentes, embora geralmente mais contidos do que os representados por Hölscher ou Irwin, prosseguem em grande medida preocupados com o desenvolvimento literário do texto. Em vez de apresentar a questão em termos de autenticidade *versus* inautenticidade, a pesquisa contemporânea tende a abordar Ezequiel usando um método histórico-tradicional. Esse método leva em consideração a elaboração intencional, a adaptação sucessiva e a atualização dentro do texto do livro; porém, concentra-se na relação orgânica dessa elaboração tardia com as fases anteriores de desenvolvimento do texto e no processo redacional que resultou no texto final. As últimas considerações a respeito dos dispositivos literários e estruturais do texto terminaram por integrar ao livro muito material considerado inautêntico pelo pensamento crítico.

O comentário de Zimmerli (1979, 1983) tem influenciado muito a crítica atual e, mais ou menos, representado o seu consenso. Zimmerli (1979, p. 71-4) identifica quatro passagens como inserções posteriores que interrompem o fluxo do contexto adjacente: (1) Ez 3.16b-21, (2) o cap. 18, (3) os oráculos contra as nações nos caps. 25—32 e (4) 29.17-21. Ele também considera os oráculos contra o Egito (caps. 29—32) e Tiro (26.1—28.19) como coletâneas originalmente independentes e com sua própria história redacional. Ele considera o programa de restauração (caps. 40—48) como uma adição na fase final da redação.

Autenticidade da localização do profeta

O próprio livro situa o ministério de Ezequiel inteiramente entre os exilados na Babilônia, mas os caps. 8—11 sugerem que o profeta estava presente em Jerusalém para testemunhar a morte de Pelatias, presenciar a idolatria no templo e observar o afastamento da glória de Deus do templo. Como se pode conciliar a presença de Ezequiel na Babilônia com seu conhecimento detalhado dos acontecimentos em Jerusalém?

Alguns sugerem que o profeta iniciou seu ministério em Jerusalém e só depois se mudou para a Babilônia, ou que ele fez várias viagens de um lado para outro entre as duas cidades. Oesterly e Robinson situaram o chamado do profeta no reinado de Jeoaquim e defenderam que o profeta foi deportado para a Babilônia com os exilados, continuando ali sua missão.[6] Bertholet seguiu essencialmente o mesmo raciocínio, mas datou o chamado inicial um pouco depois, no tempo de Zedequias; ele distinguiu o chamado inicial para pregar na Palestina de um segundo chamado (tema do atalaia, caps. 3 e 33) na Babilônia.[7] Outros defenderam que o profeta permaneceu em Jerusalém todo o tempo. Essa posição foi recentemente corroborada por Brownlee (1986).

---

[6] *Introduction to the Books of the Old Testament*, 2. ed. (Meridian, 1958), p. 328-9.

[7] A. Bertholet e K. Galling, *Hesekiel* (HAT 13; Tübingen: Mohr, 1936).

Ele afirmou que o profeta viveu em Gilgal, e que esse nome geográfico foi confundido pelos escribas posteriores como o *gôlāh*, termo hebraico que significa "exílio".

Não há dúvida de que muitos dos oráculos de Ezequiel são dirigidos às pessoas que moram em Jerusalém. Contudo, isso está longe de ser uma evidência conclusiva para se afirmar que eles foram proferidos ali. As grandes coleções de oráculos contra as nações estrangeiras nos profetas canônicos não demandaram a viagem do profeta a esses lugares para os proferir. Precisamos fazer uma distinção comum em teoria literária entre o público suposto e o público real para entendermos a situação com clareza. Naum configura um bom exemplo: embora o seu ministério e a sua pregação fossem ostensivamente dirigidos à Assíria (público suposto), o livro em si foi planejado para os leitores em Israel (público real). Quando Ezequiel proclamou os oráculos sobre os eventos em Jerusalém, o público real para o qual ele se dirigiu eram os exilados da mesma categoria que a dele. Além disso, existe ampla evidência de contatos freqüentes entre os exilados e os seus compatriotas em Israel. As cartas de e para os exilados são eloqüentes sobre isso. Se os oráculos e as cartas de Semaías puderam chegar a Jerusalém e receber a atenção e o conhecimento do público (Jr 29.24-32), também o podia Ezequiel. Além disso, seria preciso explicar por que motivo um editor sairia de sua trajetória para transferir o ministério de Ezequiel para a Babilônia se o profeta o exercera no todo ou em parte na Palestina (Rowley, 1953, p. 174); explicações satisfatórias para tal crítica tem faltado aos proponentes. Ezequiel descreve muitas vezes as suas experiências visionárias em termos de arrebatamento pelo Espírito (Ez 3.12,14; 8.3; 11.1,24; 40.1-3; 43.5). Mais de uma vez o carro de Deus levou um profeta (2Rs 2; cf. Ez 2.11,12, 16; 5.26) — assim como Paulo, não sabemos se no corpo ou fora dele (2Co 12.1,2).

A saúde mental do profeta

Qualquer um que leia o livro não pode deixar de se impressionar com a força e a intensidade da experiência do profeta. Pelos padrões ocidentais modernos o comportamento do profeta é com freqüência julgado como patológico. Ele permanece imóvel durante longos períodos (Ez 4.4-7), é taciturno ou mudo (3.24-27; 24.25-27; 33.22), não chora a morte de sua esposa (24.15-27), tem arrebatamentos visionários (8.1-4), relata histórias e visões extraordinárias (1—3; 8—11; 15—18; 21; 23—24; 37—48), e emprega uma conduta quase bizarra (4.12; 5.1-4; 12.3-5).

A psicanálise encontra dificuldades mesmo quando lida com um paciente vivo, que é produto de sua própria cultura, porém isso não dissuadiu alguns de fazer inúmeros esforços para atribuir um diagnóstico clínico ao comportamento de Ezequiel, partindo de uma situação culturalmente diferente e com dois mil e quinhentos anos de defasagem. A linguagem comum da vida diária usada pelo profeta para descrever as suas experiências no livro dá oportunidade para o vocabulário do manual psicanalista, e Ezequiel é identificado como paranormal, esquizofrênico, epiléptico, catatônico, psicótico ou paranóico, e outros rótulos do tipo, dependendo da especificidade da escola psicanalítica em voga. Talvez o exemplo mais notório desse tipo de abordagem ao profeta é a análise freudiana oferecida por E. C. Broome (1946, p. 291-2), que concluiu que Ezequiel

era "um verdadeiro psicótico" caracterizado por "um conflito narciso-masoquista, com concomitante fantasia de castração e regressão sexual inconsciente", "retraimento esquizofrênico" e "delírios de perseguição e de grandeza". Todavia, comportamento semelhante ao de Ezequiel é relatado em outros livros proféticos (e.g., Jr 16.2; 27.2; 28.10; 32.8-15), mas os estudiosos não se sentiram compelidos a considerar tal comportamento como sintoma de patologia mental. Ezequiel é diferente de outros livros proféticos fundamentalmente pela freqüência em que essas ações ocorrem. Embora os pregadores modernos tendam a exemplificar os seus sermões com narrativas, os profetas de Israel as usavam mais freqüentemente ilustrações e proferiam seus sermões por meio de ações simbólicas. O comportamento de Ezequiel era o culturalmente esperado, além de sintomático dos que eram possuídos pelo Espírito de Deus. O profeta, assim identificado com o destino do seu povo, até de forma vicária, carrega consigo o sofrimento e dramatiza o destino da nação em sua própria agonia. Em vez de considerar o seu comportamento peculiar ou apavorante, deveríamos enxergar nele a intensidade do compromisso do profeta com Deus e com o seu povo, e valorizar o modo pelo qual o profeta suportava a vergonha que tantas vezes acompanhava a proclamação da Palavra de Deus. Ezequiel se tornou "um símbolo profético de seu povo até mesmo na vida corpórea, à medida que era submerso em sua agonia, subjugado pelo poder destrutivo da ira divina que ele próprio proclamava, antecipando o castigo de seus compatriotas, suportando condescendente a culpa deles" (Eichrodt, 1970, p. 33).

O texto de Ezequiel também é problemático

A LXX é 4 ou 5 por cento mais curta do que o TM, o que suscita a questão se, como no caso de Jeremias, não poderíamos estar frente à duas edições diferentes do livro (Tov, 1986; Lust, 1981). O TM quando comparado com a LXX mostra um número significativo de curtas adições ou glosas, um arranjo diferente do texto no cap. 7 e uma adição significativa ao cap. 36. As diferenças são, provavelmente, mais bem explicadas como reflexos de diferentes tradições literárias ou estágios redacionais do que como o resultado dos tipos comuns de problemas que acidental ou casualmente ocorrem em textos copiados.

ANÁLISE LITERÁRIA

Ezequiel apresenta a mesma macro-estrutura literária de vários outros livros proféticos. Isaías, Sofonias e a LXX de Jeremias, todos eles (1) começam com uma série de oráculos orientados, em grande parte, para o julgamento durante o período histórico em que o próprio profeta viveu, então (2) se voltam para uma longa seção de oráculos contra as nações estrangeiras e (3) terminam com profecias da graça divina dirigidas a um futuro mais distante. Em Ezequiel, os caps. 1—24 referem-se ao chamado do profeta e às suas advertências com relação à destruição iminente de Jerusalém. A narrativa do chamado era um modo pelo qual um profeta estabelecia suas credenciais, dando prova de que ele havia sido admitido no conselho divino (Jr 23.18). Vejamos o seguinte esquema:

I. O julgamento de Judá e Jerusalém (Ez 1—24).
  A. O chamado do profeta (1—3).
  B. Ações simbólicas sobre a destruição de Jerusalém (4—5).
  C. Oráculos contra as montanhas de Israel (6).
  D. O fim (7).
  E. Uma visão do julgamento de Jerusalém (8—11).
  F. Oráculos sobre os pecados de Israel e Jerusalém (12—24).
    1. Duas ações simbólicas (12.1-20).
    2. Provérbios populares (12:21-28).
    3. Falsos profetas e profetisas (13).
    4. Conseqüências da idolatria (14).
    5. Parábola da videira (15).
    6. Jerusalém como filha e prostituta (16).
    7. Parábola das duas águias (17).
    8. Responsabilidade individual (18).
    9. Alegoria da lamentação pelos reis de Israel (19).
    10. Uma revisão da história da nação e do seu futuro (20).
    11. Babilônia, a espada de Deus (21).
    12. Os pecados de Jerusalém (22).
    13. Uma parábola de duas irmãs (23).
    14. Uma panela (24.1-14).
    15. A morte da esposa de Ezequiel (24.15-27).

II. Oráculos contra nações estrangeiras (25—32).
  A. Amon (25.1-7).
  B. Moabe (25.8-11).
  C. Edom (25.12-14).
  D. Filistéia (25.15-17).
  E. Tiro (26—28).
  F. Egito (29—32).

III. A graça divina para Judá e Jerusalém (33—48).
  A. Ezequiel, o atalaia (33).
  B. Os pastores de Israel (34).
  C. Contra Edom (35).
  D. Uma profecia para as montanhas de Israel (36).
  E. O vale dos ossos secos (37.1-14).
  F. Duas varas tornando-se uma (37.15-28).
  G. Gogue e Magogue (38—39).
  H. Visão de uma Jerusalém restaurada (40—48).
    1. Os pátios e portões do templo (40).
    2. O santuário (41).
    3. Câmaras para os sacerdotes (42).
    4. O retorno da glória de Deus (43).

5. O príncipe, os levitas e os sacerdotes (44).
6. A região sagrada na terra (45.1-12).
7. Regras para as ofertas (45.13—46.24).
8. Um rio que dá a vida (47.1-12).
9. Limites e partilha da terra (47.13—48.29).
10. Os portões da cidade (48.30-35).

Os prenúncios de calamidade para Jerusalém continuam até o momento em que a esposa de Ezequiel morre; a morte de sua esposa antecipava as notícias que chegariam aos exilados de que Jerusalém fora destruída (Ez 24.15-27).

Os oráculos de infortúnios contra Jerusalém dão lugar para uma série de oráculos contra as nações vizinhas, mas principalmente contra Tiro e Egito (Ez 25—32). O profeta dirigiu curtas profecias aos vizinhos mais próximos de Israel (Amon, Moabe, Edom e Filistéia) em razão de seu contentamento pela queda de Jerusalém e de sua ajuda aos inimigos da cidade (25). Tiro, como Jerusalém, tinha se revoltado contra Nabucodonosor. Os babilônios sitiariam a cidade durante treze anos. O profeta antecipa a conseqüente destruição de Tiro e pune a cidade por sua cumplicidade na queda de Jerusalém (26—28). Ele descreve a cidade portuária situada numa ilha como um navio mercante afundando no mar (27.27). Dois oráculos são proferidos contra o rei de Tiro (28), os quais contêm diversas alusões à mitologia cananéia. A arrogância do rei é representada por sua descrição como um querubim ungido guardando o portão do Éden (28.11-19).

Os oráculos contra o Egito (29—32) descrevem a influência perniciosa daquela nação sobre Israel ao longo de sua história, quer seja como inimigo ou aliado. O Egito cairá, da mesma maneira que Jerusalém caiu (29.18). O faraó e seu exército irão se unir aos governantes e exércitos dos antigos impérios nas profundezas da terra (32).

Depois de profetizar contra as nações estrangeiras, o profeta volta a descrever um futuro abençoado para Israel (Ez 33—48). A parte final do livro começa reiterando o chamado do profeta como um atalaia (33.1-20; cf. 3.16-27) e a sua pregação da responsabilidade moral individual (33.10-20; cf. c. 18), e termina no período de mudez que se seguiu à morte de sua esposa (24.25-27; 33.22). Com Jerusalém destruída, o foco de Ezequiel passará agora para a cidade e o povo de Deus futuros.

A extensão e a natureza da mudez de Ezequiel estão entre as características mais debatidas do livro. Não está claro quando a sua mudez teve início. A narrativa do chamado sugere que Ezequiel não era totalmente mudo, mas que falaria apenas quando Deus lhe conferisse uma mensagem a proclamar (3.26-27). O profeta anunciou muitos oráculos aos exilados durante os seis anos decorridos entre o seu chamado e a destruição de Jerusalém; as notas cronológicas para os seus oráculos e a própria existência dos caps. 1—24 atestam isso. De qualquer forma, a mudez parcial perdurou até que notícia da destruição da cidade de Jerusalém chegasse aos exilados (24.27; 29.21; 33.22); então Deus abriu a boca do profeta e o teor de suas mensagens passou a ser a graça divina e a esperança.

Com freqüência, os leitores modernos da Bíblia imaginam os profetas principalmente em termos de comunicar a palavra de Deus a outros. Porém, o movimento

não era apenas numa direção. Os profetas em geral representavam o povo escolhido diante de Deus e intercediam em nome dele (Gn 18.23-33; 20.7; Êx 32.11-14; Nm 12.10-13; Is 37.21; Jr 10.23—11.14; 14.11—15.1). O que o sacrifício era para um sacerdote, a prece era para um profeta. Logo, pelo menos a mudez de Ezequiel transmitia a idéia de que ele não estava intercedendo junto a Deus em favor de sua nação. O decreto divino para que Jerusalém fosse destruída era agora irrevogável, e a intercessão tornara-se insensata. As únicas palavras da boca do profeta seriam os prenúncios da destruição iminente, até que o decreto divino se cumprisse.

A terceira parte do livro, os capítulos destinados aos pronunciamentos de Ezequiel sobre o futuro de Jerusalém e Israel, tem sido há muito tempo assunto de profundo interesse. Ao ler as visões e alegorias nos profetas, os leitores precisam estar atentos à natureza simbólica desse tipo de literatura. Uma considerável quantidade de injustiças é feita a Ezequiel por intérpretes empenhados em ler as visões e alegorias dentro um método altamente literal. O próprio Moisés advertiu contra tentar agir dessa forma com tais gêneros de texto (Nm 12.6-8).

Muitos pregadores populares tornam-se eloqüentes sempre que há uma agitação militar no Oriente Médio, e tendem a passar diretamente das páginas do jornal às seleções de passagens em Ezequiel. Isso é particularmente verdadeiro em relação à compreensão popular a respeito de Ezequiel 38—39. Nessa passagem, Gogue, o príncipe maior de Meseque e Tubal (38.2, NVI), é identificado muitos vezes com o líder de cidades conhecidas da geografia atual. Com base na simples semelhança fonética, é dito que Meseque é Moscou, e Tubal indica a cidade russa de Tobolsk, ambas as localidades geograficamente muito afastadas da região que Ezequiel descreve. Além disso, como a palavra "maior" na expressão "o príncipe maior" é a palavra hebraica *rō'š*, alguns insistiram que a frase significa "o príncipe da Rússia". Ainda que se chegasse à improvável conclusão de que o termo deva ser traduzido como um nome geográfico, em vez de "maior", ele dificilmente se referiria à Rússia moderna. A palavra "Rússia", até onde se sabe, foi introduzida na região ao norte de Kiev pelos *vikings* na Idade Média; logo, ela não estaria em uso um milênio antes, no tempo de Ezequiel, como designação para a Rússia moderna. Os termos Meseque e Tubal são conhecidos de documentos assírios datados dos sécs. XII ao VIII a.C., sendo também mencionados por Heródoto (7.72) e Josefo (*Ant* 1.124). De acordo com essas fontes antigas, Meseque e Tubal designam tribos que viveram na Anatólia central e oriental. Um rei do Mushku (Meseque), do final do séc. VIII, foi conhecido dos assírios como Mitas, o Midas citado pelos historiadores clássicos por sua fabulosa riqueza. Uma vez que os nomes registrados em Ezequiel possuem equivalentes reconhecíveis e usados em sua própria época, geograficamente próximos do mundo bíblico, especular sobre algum tipo de invasão russa em outras terras no Oriente Médio não se justifica com base nessa passagem.

Ao descrever as ameaças à existência de Israel, a Bíblia em geral se refere aos inimigos que vêm do norte (Is 41.25; Jr 1.13-15; 4.6; 6.22; 10.22; 13.20; 15.12; 25.9,26; 46.10,20,24; 50.3,9,41,49; Ez 26.7; 38.6,15; 39.2; Dn 11; Zc 2.6; 6.6-8; cf. Is 5.26-29; 13.1-13; Na 2.2-10; 3.1-3; Hb 1.5-11). As referências a esses inimigos do norte no período pré-exílico são em geral referências aos tradicionais adversários históricos de Israel (Assíria, Babilônia, Pérsia); porém, nos escritos exílicos e pós-exílicos,

os inimigos do norte adquirem uma coloração mais trans-histórica e apocalíptica. Na descrição do conflito escatológico com Gogue e suas hordas, Ezequiel preferiu mencionar as tribos localizadas nas fronteiras dos reinos do norte como uma encarnação dos tais inimigos do norte, que já figuravam na escatologia de Israel. Em vez de alimentar uma especulação concreta sobre eventos futuros, os leitores modernos mais acertadamente deveriam compreender que o próprio Ezequiel tinha a intenção de usar essas nações como referências simbólicas para todas as forças que se levantaram contra o povo de Deus. Embora Ezequiel contenha muitos oráculos contra nações estrangeiras (Ez 29—32), a própria Babilônia, onde ele e os exilados foram mantidos em cativeiro, não aparece como sujeito de um oráculo de julgamento em nenhuma parte do livro. Alguns têm sugerido, no entanto, que Magogue, Meseque e Tubal simplesmente são usadas como substitutas num oráculo que é, de fato, contra a Babilônia.

Semelhante falha interpretativa se verifica largamente em relação à visão de Ezequiel da comunidade da restauração (Ez 40-48). Quase todos os estudiosos reconhecem que o retorno para Jerusalém em cumprimento ao decreto de Ciro (539 a.C.) foi insuficiente para a restauração gloriosa descrita na visão de Ezequiel. Um templo foi construído, mas não era tão espetacular quanto ao que o profeta descrevera. Nem todas as tribos foram reorganizadas numa nova distribuição geográfica (47.1-13—48.29). A característica da região em torno do Mar Morto não se alterou (47.1-12).

Uma vez que nenhum templo tal como Ezequiel descrevera (40—43) chegou a ser construído de fato, muitos que defendem uma interpretação literal da Bíblia insistem que Ezequiel estabeleceu o projeto e as especificações (cf. 43.10-11) de um templo futuro, que será construído em Jerusalém pelos cidadãos da Israel moderna. Contudo, alguns elementos da visão do profeta parecem ir além de uma razoável compreensão literal (47.1-12). Considerando que a passagem inteira (40—48) é uma visão, o melhor é respeitar o caráter essencialmente simbólico do gênero e compreender toda a visão como um retrato simbólico do modo pelo qual Deus abençoaria o seu povo no futuro. Para Israel, o templo representava de modo preeminente a presença de Deus entre o seu povo. Sob a forma de visão e símbolo (40.2; cf. Nm 12.6), o profeta descreve um tempo quando a presença de Deus em Israel transcenderia qualquer coisa na experiência histórica daquela nação, um tempo quando Israel desfrutaria de ordem, paz e de um governo justo. Para os leitores cristãos, tal experiência transcendente da presença de Deus, trazendo a paz e a justiça, aconteceria quando o Senhor encarnado caminhasse pelas ruas de Jerusalém e construísse a sua igreja como um novo templo. A presença de Emanuel marcaria o dia em que "O SENHOR está ali" (48.35).

É interessante notar, a propósito, que há inúmeros pormenores sobre os quais as regras e prescrições de Ezequiel para o novo templo (44—46) diferem da legislação do Pentateuco. Para mais informações a esse respeito, ver os comentários indicados na bibliografia.

Ezequiel claramente prenunciava um novo êxodo, um retorno do exílio, uma nova aliança e um coração e um espírito renovados para a comunidade da restauração (36). A revivificação da nação seria como a ressurreição dos mortos (37).

Ezequiel é intensamente pessoal. Ao lê-lo, nada podemos fazer além de assumir a própria experiência do profeta de temor, medo, angústia, desgosto, agonia e outras

emoções. Uma razão para isso é que Ezequiel é o único livro profético escrito completamente em primeira pessoa. Encontramos a experiência de Ezequiel não através de um narrador em terceira pessoa, mas como ele a descreveu por sua própria boca.

O profeta é chamado por Deus de "filho do homem" ao longo do livro (como, p.ex., em Ez 2.1,3,6,8; 4.1,16; 5.1; 14.3,13; 15.2; 16:2; 23.2,36). Essa frase significa "pessoa, ser humano" e enfatiza a humanidade e fragilidade do profeta, especialmente por contrastar com a glória e o poder do Deus, a quem Ezequiel viu em suas visões.[8]

Uma ampla variedade de formas literárias é usada no livro (Zimmerli 1979, p. 21-40). Existem lamentos fúnebres (19; 27; 28.11-19; 32.2-16), fábulas e alegorias (15, 16, 17, 23), visões (1.1—3.15; 8—11; 37.1-14; 40—48), ações simbólicas (4.1—5.17; 12.1-20; 21.11-29; 24.1-27; 33.21,22; 37.15-28), narrativa histórico-teológica (20), declarações legais (14.1-11; 18; 22.1-16), ritual e procedimentos sacerdotais (43.18-27; 44.17-31; 45.18—46.12), oráculos de contestação (33.1-20; 3.17-21) e muitas outras formas mais curtas, como citações, juramentos, declarações e provérbios. O profeta recrutou um conjunto de gêneros literários para apresentar com eficácia a sua causa.

Os pregadores modernos usam com muita freqüência histórias para exemplificar os seus sermões; Ezequiel e os profetas usavam em geral ilustrações como parte de ações simbólicas. As suas interpretações simbólicas compartilhavam da mesma eficácia que caracterizava os seus outros pronunciamentos. O profeta interpretou o cerco de Jerusalém usando uma panela de ferro, desenhando os eventos numa placa de barro (4.1-8) e comendo a ração do cerco (4.9-17). Ele raspou a barba, cortou e dividiu o cabelo de modo a pressagiar o destino dos cidadãos de Jerusalém (5). Ele empacotou seus pertences e cavou através de uma parede para descrever o exílio da população (12.1-20). Um tipo de "dança da espada" tornou-se uma lição objetiva a respeito da espada que o rei de Babilônia estava trazendo contra Jerusalém; a estratégia do rei foi retratada num mapa desenhado na areia (21.8-23). Tudo — desde uma panela quente até a morte de sua própria esposa — serviria como uma lição objetiva sobre o destino vindouro da nação (24).

MENSAGEM TEOLÓGICA

Ezequiel é de tal amplitude e riqueza que qualquer esforço para resumir seus temas torna-se inevitavelmente reducionista. Não obstante, muito do material no livro pode se agrupar sob vários títulos.

A santidade e a transcendência de Deus

Em Ezequiel, Deus está além da criação e do próprio profeta. A revelação para Ezequiel foi muitas vezes mediada por um guia angelical (Ez 8, 40—48). O profeta

[8] O uso da expressão "filho do homem" deve ser diferenciado das setenta e cinco utilizações nos Evangelhos como a autodesignação favorita de Jesus (*e.g.*, Mt 8.20; 9.6; 10.23; 11.19; 12.8,32,40; 13.37,41). No uso que Jesus faz da fórmula, a ênfase parece estar na associação entre ele e o "filho do homem" mencionado em Daniel 7.13,14. No uso dessa expressão por Jesus há uma ambigüidade que se refere tanto à sua natureza humana quanto à divina.

vê os mensageiros e guerreiros angelicais cumprindo as ordens de Deus (9—10). Quando o profeta recebe uma visão de Deus, é "a aparência da glória do SENHOR" (1.28) que ele vê, um modo de falar que cuidadosamente evita até mesmo a sugestão de ver ou descrever de fato Deus.

Porque Deus é santo, ele não vai tolerar o pecado de Israel. O pecado era uma afronta à santidade divina. Ezequiel 4—24 é em grande parte dedicado aos oráculos que anunciam que o Senhor já não ignorará o pecado da nação. Israel havia sido um povo rebelde (2.3-8; 3.9,26,27; 12.2,3,9,25; 17.12; 24.3; 44.6) e a idolatria da nação já não pode ser ignorada. O exílio produziria um povo purificado, um remanescente depurado pronto a viver em obediência a um Deus santo (6.8; 9.8; 11.12,13; 12.16; 14.22,23).

A graça e a misericórdia de Deus

O fato de Deus julgar Judá e Jerusalém não frustraria o seu propósito de eleger Israel. Deus mostraria clemência a um remanescente; este sobreviveria ao exílio, herdaria as suas promessas mais uma vez e desfrutaria a restauração de sua terra. Deus estaria novamente entre o povo remido (48.35; cf. 11.20; 14.11; 36.28; 36.23, 27). A nação viveria outra vez sob o comando de um príncipe davídico (37.24-25; 45.7), que regeria com justiça (34.23). Deus daria ao seu povo um coração novo e um espírito novo (36.24-28). O Deus que havia abandonado o seu templo (10), novamente retornaria glorioso para ele (43).

A soberania de Deus

Deus rege os eventos e o destino não apenas de Israel, mas também de todas as outras nações (Ez 25—32). Ele não estava restrito a um lugar, a um pequeno recanto nos fundos do templo em Jerusalém. As nações cumpriam as suas ordens. As palavras proferidas por Deus através de seu profeta seriam executadas. O livro é atravessado pela preocupação de demonstrar a probidade das palavras do profeta. A frase "eles/vocês saberão que eu sou o SENHOR" ou seu equivalente, que ocorre com muita freqüência (2.5; 5.13; 6.7,10,13,14; 7.4,9,27; 11.10,12; 12.15,16,20; 13.9,14,21,23; 14.8,23; 15.7; 16.62; 17.21,24; 20.12,20,26,38,42,44; 21.5, e em muitos outros versículos), é em geral chamada "fórmula de reconhecimento."[9] Deus se justificaria e ao seu profeta cumprindo as palavras anunciadas por Ezequiel. Quando o Senhor causasse o que Ezequiel havia apregoado com antecedência, Israel e as nações saberiam que Javé era Deus (cf. Is 43.12). A destruição de Jerusalém não resultou de uma incapacidade ou falta de poder de Deus — ao contrário, era a sua própria mão em ação. O mesmo poder visto na destruição da cidade garantiria também a confiança em sua prometida restauração. Deus rege não apenas as nações, mas igualmente o tempo.

[9] Comparar com seu uso em outros livros proféticos (Is 49.23; 60.16; Jr 44.29; Jl 2.27; 3.17; Zc 2.9,11; 4.9; 6.15; Ml 2.4).

Responsabilidade individual

O exílio ocorrera em parte como resultado da culpa cumulativa de gerações de israelitas que haviam vivido em rebelião a Deus e à sua lei. Embora a culpa sempre tenha essa dimensão coletiva, Ezequiel, mais do que qualquer profeta antes dele, enfatizou as conseqüências individuais tanto da obediência quanto da transgressão (18.1-32; 33.10-20). O povo repetia um provérbio que na verdade afirmava que Deus era injusto (18.2) por castigar a sua geração pelos pecados dos antepassados; ao fazer isso, os israelitas estavam desconsiderando qualquer necessidade de encarar os seus próprios pecados. Mas Deus não lhes permitiria evitar a questão do próprio pecado e da culpa. Os pecados da geração dos exilados também contribuíram para a destruição de Jerusalém. O escritor de Crônicas reescreveria mais tarde a história de Israel para em parte demonstrar a validade dessa compreensão sobre o castigo.

EM DIREÇÃO AO NOVO TESTAMENTO

Da mesma maneira que se tende ao reducionismo tentando resumir o ensinamento do livro em si, também é difícil resumir os muitos modos pelos quais o Novo Testamento mais tarde desenvolveu e refletiu os temas de Ezequiel. Existem pelo menos sessenta e cinco citações diretas ou indiretas de Ezequiel no Novo Testamento, quarenta e oito delas no Apocalipse (LaSor; Hubbard; Bush, 1982, p. 478). No período do Novo Testamento, Jerusalém e o seu templo foram uma vez mais destruídos. Com o nascimento da igreja primitiva, uma nova restauração estava em curso, com um Israel renovado. Jesus era o seu Rei Pastor fiel (Ez 34), e ele estava construindo o seu templo entre os fiéis com pedras vivas. A igreja primitiva veria nas profecias de Ezequiel os mesmos motivos que levaram à destruição de Jerusalém em sua própria época; ela se colocaria como herdeira das promessas de restauração. A visão de Ezequiel sobre a restauração formatou a descrição de João dos novos céu e terra, quando uma nova cidade de Deus desceria do céu e a morada do Senhor seria irrevogável e para sempre com o seu povo (Ez 48.35; Ap 21.3).

Além desse amplo paralelo histórico entre o Israel no tempo de Ezequiel e a situação da igreja e de Israel no primeiro séc. d.C., diversos outros temas e motivos encontrados em Ezequiel são desenvolvidos de outras formas no Novo Testamento. O espaço aqui permite traçar apenas alguns modos representativos da abordagem dessas passagens isoladas.

Ezequiel teve uma visão de um rio escoando do sul do altar e se transformando numa grande torrente que trazia vida a todos lugares que passava, transformando o Mar Morto em água doce (Ez 47.1-12). Jesus se identificou como essa fonte de água viva ao se dirigir a uma mulher numa fonte em Samaria (Jo 4.10-14). Depois ele falaria a uma multidão em Jerusalém num dos dias sagrados: "Quem crer em mim, como diz a Escritura, do seu interior fluirão rios de água viva"; João observa que "isto ele disse com respeito ao Espírito" (Jo 7.38,39). Ele representava o mesmo que o templo, mas em todos os lugares, e trazia ao mundo uma presença transformadora. Ezequiel tinha visto pomares que dariam doze colheitas ao ano; quando Jesus deixou

Samaria com os discípulos, ele os ensinou que uma colheita eterna já havia começado (Jo 4.35,36). O grande mar de bronze que ficava na parte sul do altar no templo de Salomão foi substituído por esse rio vivo da visão de Ezequiel; na Nova Jerusalém não há nenhum mar, mas um rio de vida fluindo do trono de Deus (Ap 21.1; 22.1).

Ezequiel condenou os falsos profetas pelo seu egoísmo. Quando a condição de vida se tornou difícil e havia risco para suas vidas, eles não foram encontrados em nenhuma parte. Eles não "se colocaram na brecha" dos muros quando estes se romperam. Ao descrever os falsos profetas desse modo, Ezequiel está comparando-os com Moisés, que se interpôs diante de um Deus furioso em defesa de um Israel culpado (Sl 106.23). Depois, quando Deus anunciou a sua determinação de destruir a cidade, não se encontrou ninguém que se "colocasse na brecha perante mim, a favor desta terra, para que eu não a destruísse" (Ez 22.30). Jesus é um profeta maior do que Moisés; por sua conta e risco ele permaneceu na brecha entre a ira de Deus e os seres humanos pecadores, de forma que os crentes não fossem destruídos.

A restauração vista por Ezequiel incluía um templo glorioso. Ele previu um tempo no qual a presença de Deus entre seu povo era tão irresistível que, de sua visão, ele apenas poderia descrevê-la em termos de grandeza e esplendor. João escreve que, quando Jesus veio, consagrou um templo entre nós e o vimos "cheio de graça e de verdade, e vimos a sua glória, glória como do unigênito do Pai" (Jo 1.14). Jesus era "o resplendor da glória de Deus e a expressão exata do seu Ser" (Hb 1.3). Não existe nenhuma evidência histórica de que a nuvem visível da glória de Deus tenha alguma vez descido sobre o segundo templo, como ocorreu no tabernáculo e no templo de Salomão, mas a glória de Deus veio ao segundo templo quando Jesus entrou em Jerusalém.

Daniel

Daniel é um livro de antagonismos. Ele pode ser descrito, por exemplo, como um dos mais simples ou como um dos mais complexos livros da Bíblia. As narrativas dos primeiros seis capítulos são matéria-prima para aulas da escola dominical e cursos bíblicos de férias. Por outro lado, os estudiosos discutem incessantemente as visões complexas que compõem a segunda metade do livro. Outros contrastes incluem o uso de dois idiomas no livro: aramaico e hebraico, o uso predominante de dois gêneros: histórico e apocalíptico, e as atitudes contrastantes em relação a assuntos como governantes gentios.

Daniel é um livro fascinante e ao mesmo tempo intrincado. É a fonte de inúmeros debates, particularmente sobre a historicidade e interpretação da profecia. Como veremos, embora o livro seja um poderoso testemunho do poder de Deus sobre o mal, certos aspectos do livro continuam sendo um mistério para nós.

CONTEXTO HISTÓRICO

Autoria e data

Até o séc. XX, a opinião predominante dos estudiosos, tanto judeus quanto cristãos, era que o livro de Daniel fora escrito por Daniel, estadista e profeta que floresceu durante o séc. VI a.C. O fato de Daniel falar em primeira pessoa na segunda metade do livro (p.ex., Dn 7.2,4,6,28; 8.1,15; 9.2; 10.2) fornece a evidência interna da autoria daniélica, que é também reforçada pela ordem do anjo dada ao profeta para "selar o livro", em Daniel 12.4.

Ao menos, a evidência interna nos leva a acreditar que Daniel foi a fonte dos relatos de visão de Daniel 7—12. Tais relatos de visão são com freqüência emoldurados por introduções em terceira pessoa (p.ex., 7.1), o que deixa em aberto a possibilidade da edição final haver sido terminada por alguém diferente de Daniel. Com relação a isso, é também significativo observar que os primeiros seis capítulos de Daniel são todos escritos em terceira pessoa. O Novo Testamento cita o livro de Daniel diversas vezes, mas nomeia Daniel como o autor apenas em Mateus 24.15,16, ao se referir à profecia da "abominação desoladora" encontrada em Daniel 9.2; 11.31; 12.11 (todas as passagens em primeira pessoa).

Assim a evidência interna requer tão somente que as visões em primeira pessoa da segunda metade do livro sejam aceitas diretamente como sendo de Daniel. Porém, essas são precisamente as partes do livro mais contestadas em razão de suas profecias extraordinárias.

Desde a virada do século, as pesquisas têm desafiado de forma crescente o entendimento tradicional da origem do livro de Daniel. Porfírio (233-304 d.C.) é um precursor constantemente citado dessa concepção crítica, que hoje predomina sobre o livro. Na atualidade, a maioria dos estudiosos acredita que Daniel é uma obra que foi na realidade composta no segundo século a.C. e é, portanto, uma obra pseudônima que emprega a "profecia depois do fato" (*vaticinium ex eventu*).

Muitos acreditam que a redação final do livro pode ser datada com precisão até de ano. De acordo com Eissfeldt (1965, p. 520): "É possível demonstrar claramente que o livro surge num período entre o retorno de Antíoco IV de sua segunda campanha contra o Egito (167) e a sua morte em abril de 163". Eissfeldt chega a essa data através de uma leitura minuciosa do final de Daniel 11. Ele afirma que 11.29-39 é uma "profecia depois do fato", pois descreve com precisão a segunda campanha de Antíoco em 167. Entretanto, ele considera que a tentativa de Daniel de uma profecia dos reis em 11.40-45 falha justamente ao descrever a morte de Antíoco: "Armará as suas tendas palacianas entre os mares contra o glorioso monte santo; mas chegará ao seu fim, e não haverá quem o socorra" (11.45). Porém, sabemos por Políbio que Antíoco morreu na Síria, não na Palestina.

Baldwin (1978, p. 199-203) representa uma resposta conservadora à bem-defendida visão crítica ao apelar para um famoso fenômeno em profecia: o telescópio. O telescópio é uma metáfora para descrever uma profecia de natureza "compactada". Quer dizer, um profeta relaciona eventos que, quando cumpridos, terão lugar, na verdade, em diferentes períodos de tempo. Um exemplo comumente aceito encontra-se na mensagem de João Batista (Mt 3.1-12). No mesmo contexto de suas profecias da vinda do Messias, João descreve também o ministério de Cristo como o de um julgamento violento: "A sua pá, ele a tem na mão e limpará completamente a sua eira; recolherá o seu trigo no celeiro, mas queimará a palha em fogo inextinguível" (v. 12). Desconhecido até mesmo para João (Mt 11.1-19), a sua profecia compactou [como as partes de um telescópio fechado] a primeira e a segunda vinda de Cristo.

Baldwin aplica esse conceito à sua compreensão de Daniel 11.29-45 e sugere que toda a passagem se aplica a Antíoco IV, mas não exclusivamente. Ela também diz respeito a outros futuros governantes opressores, por isso, o último cumprimento da passagem é o Anticristo que encarnará o mal no tempo do fim.

Na base da discordância entre os pensadores críticos e os conservadores estão abordagens completamente diferentes ao texto. Essas atitudes fundamentais sobre o texto afetam também de forma dramática o tratamento das questões históricas (v. a seguir). A respeito da profecia, Towner expressa em seus comentários sobre Daniel 8 (1984, p. 115) uma opinião que parece ser operacional em grande parte do pensamento crítico sobre Daniel:

> Precisamos admitir que a visão como um todo é uma profecia depois do fato. Por quê? Porque os seres humanos são incapazes de predizer, antecipando séculos de eventos futuros com exatidão, e, afirmar que Daniel pudesse fazê-lo, mesmo com base numa revelação simbólica concedida a ele por Deus e interpretada por um anjo, é insultar as certezas da natureza humana. Assim, o que

temos aqui não é na realidade um mapa da estrada do futuro colocado no século VI a.C., mas uma interpretação dos eventos da própria época do autor, 167-164 a.C.

Towner fundamenta a sua descrença na profecia de Daniel nas "certezas da natureza humana". Tal pressuposto é inaceitável, não porque ele esteja errado sobre a natureza humana, mas porque diminui o poder de Deus de falar profeticamente, e de fato sem erro, por meio da agência humana pecadora.

Embora o pensamento crítico date as profecias no segundo século a.C., é cada vez mais comum datar as narrativas dos primeiros seis capítulos num período anterior, normalmente em alguma época durante o terceiro século a.C. O indício predominante para essa datação é a atitude positiva com relação a monarcas como Nabucodonosor em Daniel 4. É correto afirmar que esse tipo de atitude positiva com relação a um governante gentio não seria apropriado no período das perseguições de Antíoco IV. Para um suposto desenvolvimento em três fases do livro de Daniel, ver Gammie (1976).

Em síntese, existem duas razões para se modificar a datação do livro do séc. VI. A primeira é a opinião de que tal profecia exata não é possível. Acreditamos que esse é um pressuposto inaceitável. A segunda razão, no entanto, refere-se a supostos erros históricos. Eles são complexos e serão tratados em seguida. Na ocasião, veremos que razoáveis, embora não incontestáveis, harmonizações são possíveis.

Este capítulo procederá sob o ponto de vista de que Daniel, uma figura do séc. VI, foi o sujeito e autor do livro que leva o seu nome. Essa posição não desconsidera a possibilidade de que alguns discípulos não nomeados de Daniel emolduraram mais tarde seus enunciados ou, até mesmo, acrescentaram algumas ou todas as narrativas em terceira pessoa. Contudo, repudiamos a idéia de que as profecias tenham sido proferidas "depois do fato".

Sabemos pouco sobre Daniel, exceto o que aprendemos de seu livro. Em Ezequiel 14.14,20, ele é mencionado como um modelo de retidão, ao lado de Noé e Jó (v. o debate entre Dressler e Day). O seu nome é provavelmente melhor traduzido por "Deus é meu juiz", o que se ajusta ao caráter de Deus descrito no livro.

Historicidade

O livro começa com este enunciado: "No ano terceiro do reinado de Jeoaquim, rei de Judá, veio Nabucodonosor, rei da Babilônia, a Jerusalém e a sitiou" (Dn 1.1). A datação precisa e os nomes específicos de reis e lugares demonstram que o autor pretende suprir o leitor de informação histórica. Essa impressão inicial permeia todo o livro e é apoiada (mas não provada) por outras passagens do Antigo Testamento (Ez 14.14,20; 28.3) e do Novo Testamento (Mt 24.15,16). O fato de que os primeiros seis capítulos em particular guardam algumas semelhanças com contos populares não minimiza a sua significação histórica (Longman, 1987, p. 63-74).

Não raro, os críticos usam o rótulo "fictício" ao se referirem ao livro de Daniel (v. a seguir "Gênero"). No entanto, a maioria reconhece a sua pretensão histórica (Towner), embora também afirme a sua imprecisão nos enunciados históricos. A sua

datação num período durante o séc. VI a.C. é muitas vezes rejeitado com base nos supostos erros históricos.

Antes de tudo, é preciso esclarecer dois fatos. Primeiro, não há dúvida de que Daniel se apresenta como um produto do séc. VI a.C. e vê o futuro (inclusive o período macabeu) por meio de predições proféticas. Segundo, é impossível provar ou contestar de modo categórico a datação no séc. VI para o livro e seu conteúdo. O melhor a se fazer é mostrar a harmonização entre o conteúdo do livro e uma datação no séc. VI. A falta de uma prova cabal resulta da escassez de um conhecimento detalhado do período em questão e da natureza da harmonização (Dillard, 1988).

Em face da ausência de informação sobre o período persa, é necessário conter o julgamento crítico. Até um século atrás, acreditava-se que na história babilônica não havia lugar para Belsazar no trono de Babilônia. De acordo com os documentos antigos, sabia-se que a Babilônia caiu quando um rei chamado Nabônides ocupava o trono. Muitos estudiosos acreditavam que o livro de Daniel deveria conter erro ou confusão na referência ao rei Belsazar (Dn 5.1,2; 7.1; 8.1). Contudo, um estudo adicional levou à descoberta de que Nabônides teve um filho, *Bel-šar-uṣur* (transliteração hebraica = Belsazar, "Deus, proteja o rei"), que reinou sobre a Babilônia. Nabônides, ao que parece, deixou a Babilônia no início de seu reinado para viver em Teima, um oásis no noroeste da Arábia, a aproximadamente mil e seiscentos quilômetros da Babilônia. Os motivos de sua mudança foram religiosos e políticos (Beaulieu; von Voightlander, p. 183-207), mas o importante para o livro de Daniel é que o seu filho reinou na Babilônia durante a sua ausência. Essa situação incomum explica por que Daniel interage com Belsazar, e não com Nabônides, no final do período babilônico e com certeza explica a promessa enigmática de Belsazar de que ele recompensaria Daniel tornando-o o terceiro em importância no reino (5.16).

Embora essa dificuldade particular já tenha recebido uma resolução satisfatória, há ainda vários problemas históricos que cercam o livro de Daniel. Nem todos podem ser se tratados aqui em detalhe. R. D. Wilson dedicou dois extensos volumes a tais questões (1917, 1938). A sua análise, mesmo datada e muito dogmática, é ainda hoje valorizada. Vamos nos contentar em examinar dois dos problemas mais incômodos do livro. Tentaremos mostrar que, embora uma solução final não possa ser alcançada, os problemas não são insuperáveis. Deve-se ter em mente que as nossas respostas são hipóteses e não fatos incontestáveis.

Daniel 1.1. "No ano terceiro do reinado de Jeoaquim, rei de Judá, veio Nabucodonosor, rei da Babilônia, a Jerusalém e a sitiou". Diz-se que esse enunciado cronológico contradiz Jeremias 25.1, que sincroniza o primeiro ano de Nabucodonosor com o quarto ano de Jeoaquim. Afirma-se, além disso, que os babilônios não atacaram Jerusalém antes do quinto ano de Jeoaquim (Jr 36.9). Uma leitura superficial da Crônica Babilônica parece apoiar essa opinião. De acordo com Hartman e DiLella (1978, p. 48), o autor do séc. II de Daniel estaria confuso e enganado sobre o seu entendimento de 2Crônicas 36.6,7 em conexão com 2Reis 24.1.

D. J. Wiseman se opôs a esse argumento, recordando a existência de dois sistemas de datação vigentes no mundo do antigo Oriente Médio, ambos encontrados no

Antigo Testamento (1965, p. 16-18). As passagens podem ser harmonizadas presumindo-se que Jeremias utilizou o método judaico de cálculo cronológico, que considera o primeiro ano do reinado de um rei como o primeiro ano, enquanto Daniel usou o sistema babilônico, que considerava o primeiro ano um "ano de ascensão". Hasel diagramou de forma útil os resultados (1981, p. 47-49):

Tabela 16
Cronologia dos reis em Jeremias e Daniel

Método do ano *de ascensão*:	Ascensão	1.º ano	2.º ano	3.º ano	Daniel 1.1
Método judaico:	1.º ano	2.º ano	3.º ano	4.º ano	Jeremias 25.1,9; 46.2

Wiseman, então, argumentou de forma convincente que a Crônica Babilônica se equivocara ao mencionar o cerco de Jerusalém porque sua preocupação recaía sobre "a importante derrota dos egípcios" e "uma incursão bem sucedida em Judá pelo grupo do exército babilônico que retornava da fronteira egípcia poderia ser incluída na declaração de que, naquele momento, Nabucodonosor conquistara 'todo o Hatti' " (Wiseman, 1965, p. 18).

Dario, o Medo. Após a queda da Babilônia, Belsazar foi executado e Dario, o Medo, tornou-se rei (Dn 5.30; 9.1). Ele tinha sessenta e dois anos (9.30) e era um "medo por descendência" (6.1). Ele foi o rei que relutantemente enviou Daniel para a cova dos leões (c. 6) e constituiu 120 sátrapas sobre o seu reino (6.1).

Infelizmente, embora Dario, o Medo, seja um personagem importante no livro de Daniel, ele é desconhecido por esse nome fora do livro. Além disso, seria de se esperar que o grande conquistador persa, Ciro, fosse o único intitulado "rei da Babilônia". Em complemento, o mais antigo indício extrabíblico do sistema de satrapia não surge até o reinado de um Dario posterior (Hystaspes) que constituiu apenas cerca de vinte sátrapas sobre todo o império persa.

H. H. Rowley demonstrou o clássico argumento crítico contra a historicidade de Dario, o Medo, em 1935. Ele afirmou que Dario, o Medo, é produto de uma memória histórica vaga. A narrativa foi escrita séculos depois da conquista da Babilônia. Dario, o Medo, nunca existiu e seria a "combinação de tradições confusas" (1935, p. 54). A primeira confusão gira em torno de Dario Histaspes que reconquistou a Babilônia em 520 a.C. quando ela se rebelou após a morte de Cambises. Rowley, porém, acredita que a confusão vai muito além desse simples engano (1935, p. 54-60). O escritor de Daniel não apenas transpôs Dario Histaspes para 539, mas fundiu sua identidade com a de Ciro, que tinha aproximadamente sessenta e dois anos no período da queda da Babilônia. Além disso, deve haver alguma razão a declaração bíblica de que Dario era medo, pois nem Ciro nem Dario Histaspes eram medos. De acordo com Rowley, a confusão surgiu devido a passagens como, p.ex., Jeremias

51.11,28, que prevê a destruição da Babilônia pelas mãos dos medos. Uma confusão final resultou do sobrenome de Dario, o Medo, Assuero (Xerxes). Na verdade, Assuero era o filho, não o pai, de Dario Histaspes.

Em resumo, Rowley afirma que o uso bíblico do nome Dario, o Medo, resulta de uma confusão baseada na falta de qualquer conhecimento real do período persa. O autor, na opinião de Rowley e outros, deve ter vivido muito tempo depois e perdeu contato com aquela realidade histórica.

Esse complexo problema histórico não ficou fora do debate dos estudiosos mais conservadores. Vários possíveis cenários foram apresentados na tentativa de salvar Dario, o Medo, do ceticismo histórico. Trabalhando com indicações do texto bíblico e algumas referências extrabíblicas, o caso tem se mostrado favorável à probidade histórica do texto de Daniel.

Nenhuma dessas tentativas de harmonização convenceu inteiramente os estudiosos, nem mesmo os conservadores. Essa multiplicidade de abordagens, no entanto, não deve ser tomada como uma derrota absoluta para o ceticismo, assim como a multiplicidade de abordagens críticas não deva ser tomada da mesma maneira como comprovação de sua rendição a uma posição conservadora (ainda que isso tenha sido defendido por ambos os lados). A Bíblia, embora inserida na história, não é um manual de história preocupado em responder a todas as questões modernas. Essa reserva por parte da narrativa bíblica, ao lado da carência de documentação extrabíblica sugere que estamos lidando com probabilidades históricas, não certezas. Existe, portanto, mais de um modo de harmonizar Dario, o Medo, com a história conhecida. As três harmonizações mais promissoras são as de Whitcomb, Wiseman e Shea.

Whitcomb. Antes que Whitcomb, do *Grace Theological Seminary*, escrevesse o seu livro *Darius, The Mede* [*Dario, o Medo*] (1959), os críticos conservadores acreditaram por muito tempo que Dario era um "nome de trono", isto é, um nome dado a um indivíduo junto com a sua nova condição política. Um exemplo notável dessa prática é encontrado em 1Crônicas 5.26, onde Tiglate-Pileser também é chamado de Pul. Por esse raciocínio, é possível considerar a associação de Dario com alguém cujo nome nos materiais extrabíblicos seja diferente.

Após análise das evidências, Whitcomb concluiu que Dario, o Medo, é de fato Gubaru, conhecido em textos acadianos como governador da Babilônia. Sua única contribuição está em diferenciar Gubaru de Ugbaru nos documentos cuneiformes e reforçar o fato de ele não ser o general que conquistou a Babilônia para Ciro em 539 a.C. (1959, p. 21-22). Whitcomb mostra que, segundo a Crônica de Nabônides, Ugbaru morreu alguns dias depois da vitória sobre a Babilônia (v., no entanto, Shea a seguir). A confusão entre Gubaru e Ugbaru surgiu porque em uma das traduções originais ambos os nomes foram transliterados Gobrias (como a conhecida figura nos escritos dos historiadores gregos). No passado, os dois acabaram sendo combinados, tornando difícil a identificação de Gubaru como Dario.

Whitcomb, entretanto, precisa lidar com inúmeras objeções. Por exemplo, por que o livro de Daniel se refere ao governador da Babilônia de Ciro como "rei"? R. D. Wilson já havia respondido a essa objeção décadas antes, ao mostrar o uso da palavra

hebraica "rei" significando "governador da Babilônia" e, sob todos os aspectos, da perspectiva dos babilônios, Dario era como um rei. Além disso, Whitcomb, assim como outros, mencionam Daniel 9.1, onde se lê que Dario "foi constituído rei sobre o reino dos caldeus", e não que "ele se tornou rei". Ele argumenta que essa linguagem sutilmente infere a existência de uma autoridade maior, a saber, Ciro. Tal construção é sutil demais para muitos que desaprovam essa posição, quer sejam críticos (Grabbe, p. 205) ou conservadores (Wiseman, p. 11-12).

Wiseman. D. J. Wiseman é o notável assiriologista britânico que, com sua publicação de trabalhos sobre textos históricos babilônicos (1956), tornou-se uma das principais autoridades sobre o período neobabilônico. Wiseman, como muitos outros, teve dificuldade em aceitar a idéia de que outro, além do grande conquistador Ciro, recebesse o título de rei. Como resultado, ele identifica Dario, o Medo, com Ciro, o Grande (1965, p. 12-16). Ele supõe que o nome "Dario" tenha sido adotado por Ciro quando assumiu o comando da Babilônia. As fontes históricas certificam a prática de um rei governando duas nações sob dois nomes diferentes. Wiseman, portanto, traduz assim Daniel 6.28: "Daniel, prosperou no reinado de Dario, o mesmo reinado de Ciro, o Persa". Com essa tradução, ele trata *waw* como um explicativo e não como conjuntivo. Wiseman indica especificamente 1Crônicas 5.26 como uma analogia.

Shea. Talvez a mais atraente de todas as harmonizações propostas seja a de Shea. Ele apresentou sua opinião numa série de artigos iniciados em 1971 e concluídos em 1982. Seu ponto de partida é uma análise de títulos reais durante o período em questão. O autor afirma em sua pesquisa que ocorre uma mudança na titulação do final do período babilônico para o início do período persa. No período neobabilônico, os reis referiam-se a si mesmos como "rei da Babilônia". No final do período persa, o título preferido era "rei das Terras". No início deste período, o título comum era "rei da Babilônia, rei das Terras". No entanto, Shea demonstra que:

> Existe apenas uma exceção significativa para esse padrão, e trata-se do título empregado por Ciro durante o ano de sua ascensão e o primeiro ano de reinado sobre a Babilônia. Em comparação com os reis neobabilônicos que governaram antes dele, fica claro pelas evidências da tábua contratual que Ciro *não* assumiu o título "rei da Babilônia" durante o ano de sua ascensão e na maior parte do primeiro ano do seu governo. Somente no final daquele ano, foi acrescentado "rei da Babilônia" a "rei das Terras" nas titulações das tábuas estabelecidas por Ciro, de modo a compor o título completo do período persa inicial. (1982, p. 236)

Como explicação, Shea propôs que, durante o período de quatorze meses, Ciro governou por meio de um vassalo que foi denominado "rei da Babilônia". Ele identificou tal vassalo com Dario, o Medo.

Mas, como vimos, os textos não apresentam nenhuma pessoa chamada Dario, o Medo, naquele momento. Assim, Shea, como os intérpretes antes dele, procurou

identificar Dario com alguém conhecido de textos extrabíblicos. Após um estudo cuidadoso, ele concluiu que Dario, o Medo, é o Gubaru da Crônica de Nabônides. Esse é o Gu/Ugbaru que, como general no exército persa, derrotou a Babilônia, não o governador de mesmo nome com quem Whitcomb associou Dario. Em resposta à objeção de Whitcomb de que Ugbaru, o general, morreu alguns dias depois da conquista da Babilônia, Shea sugere uma leitura "seqüencial" e não "retrospectiva" da passagem em questão nas Crônicas (1982, p. 240-43). A conclusão importante é que Gubaru, o general, morreu, não alguns dias depois da conquista da Babilônia, mas um ano e alguns dias depois. Esse período concede o tempo necessário para Dario ter servido como rei-vassalo da Babilônia.

Embora essas três tentativas de harmonizar o livro de Daniel e a história tenham sido tranqüilamente ignoradas pela maioria dos estudiosos não-conservadores, L. L. Grabbe (1988) tomou-as como desafio. Contra Whitcomb, ele afirma que Gubaru, o governador (que Whitcomb diferencia do general), não tomou posse até o quarto ano de Ciro, tarde demais para se ajustar ao quadro bíblico de Dario. A tese de Wiseman foi deixada de lado por Grabbe, não pela possibilidade de ela se provar falsa, mas por haver sido motivada somente pelo desejo de provar a historicidade de Daniel, um "exercício de apologética", como Grabbe a definiu (1988, p. 207). É provável que Wiseman não discordasse da acusação de Grabbe, mas simplesmente diria que o ônus da prova caberia a quem argumenta contra a veracidade de um documento histórico antigo.

Grabbe tem muito respeito pela tese de Shea. Ele concorda que a evidência cuneiforme aponta para uma situação incomum no primeiro ano de Ciro. Shea identificou a realeza vassala de Dario naquele ano. Porém, outros estudiosos, inclusive Grabbe, afirmaram que a titulação incomum resulta de uma co-regência com Cambises, durante o primeiro ano do governo de Ciro na Babilônia. A posição original de Shea defendia que a co-regência de um ano se deu durante o último ano do governo de Ciro, como é típico em co-regências entre pai e filho. Grabbe defende que a co-regência deve ter ocorrido durante o primeiro ano de governo da Babilônia, pois há duas tábuas que associam Cambises como "rei da Babilônia" ao "primeiro ano de Ciro". No entanto, em resposta a Grabbe, deve-se utilizar aqui o sistema de datação babilônico, no qual o primeiro ano é o ano de ascensão e o segundo ano é contado como sendo o primeiro ano. Assim, voltamos à segunda sugestão de Shea, a de que a co-regência Cambises-Ciro data do segundo ano do último. Como Shea argumentou, o segundo ano é melhor que o primeiro porque "a participação de Cambises no festival do Ano Novo babilônico é colocada no início do 2º ano de regência de Ciro" e isso "é equivalente a designá-lo como rei" (1982, p. 240). Portanto, ao que parece, Shea se antecipou à objeção de Grabbe.

Para concluir com brevidade, a questão de Dario, o Medo, é um dos mistérios não solucionados da história bíblica. Foram oferecidas três tentativas de harmonizações. A de Whitcomb reconhecidamente improvável, talvez até mesmo impossível. A de Wiseman é possível, mas há pouca evidência que a sustente. A de Shea é a mais provável, mas ainda apresenta dificuldades. Os estudiosos conservadores têm errado ao apresentar as suas tentativas de soluções de modo tão dogmático. Deve-se admitir

que existem razões teológicas em ação aqui. Podemos apenas esperar que mais evidências sejam apresentadas.

O contexto ampliado

O livro está inserido no contexto dos eventos mundiais que vão, aproximadamente, de 605 a.C. até meados dos anos 530, ou seja, do ano que Nabucodonosor levou Daniel e seus três amigos ao exílio na Babilônia (Dn 1.1) até o terceiro ano de Ciro (10.1). Os eventos no livro datam dos reinados de Nabucodonosor (c. 1—4), Belsazar (5—7), Dario, o Medo, (5.30—6.28; 9) e Ciro (10—12). Daniel foi uma personagem pública que interagiu com as principais figuras políticas de sua época. É instrutivo ler o livro à luz da história político-militar.

Quando Israel se tornou uma nação sob o comando de Moisés, Deus entrou numa relação de aliança com o seu povo. A aliança propriamente dita é registrada em Êxodo 19—24, e a sua renovação quarenta anos depois se encontra em Deuteronômio. Naquele tempo, Deus advertira Israel de que, embora fosse abençoada pela obediência, a maldição seria o resultado da desobediência. De fato, Deus amaldiçoaria Israel com destruição e exílio (Dt 28).

Os livros de Reis demonstram a repetida desobediência de Israel e seus líderes. O reino do norte fora dominado pelos assírios já em 722. Judá havia sido poupada, mas viveu sob a ameaça da dominação assíria durante décadas. Tal ameaça, no entanto, não impeliu Judá ao arrependimento e à obediência. Seus pecados continuaram e, sob o governo de Manassés, atingiu um terrível ápice. Nem mesmo as reformas de Josias puderam evitar a destruição futura (2Rs 23.26,27) e, quando ele morreu em 609, o fim era visível.

O sucessor de Josias, Jeoacaz, governou somente por três meses. Os egípcios controlavam a política judaica naquele momento e substituíram Jeoacaz por outro filho de Josias, Jeoaquim. Jeoaquim era, desse modo, um vassalo egípcio, mas, conforme informado em Daniel 1.1 e registrado em 2Rs 24, Nabucodonosor tinha condições de afastar o controle egípcio para fora da Palestina e exercer sua influência.

Nabucodonosor foi o segundo governante daquilo que hoje se conhece como período neobabilônico. O pai dele, Nabopolassar, tinha reafirmado com êxito a independência babilônica da Assíria, estabelecendo a Babilônia como um império em rápido crescimento. Sua revolta, que começou em 626, atingiu o auge em 612 com a destruição de Nínive. Um resquício do poder assírio havia sobrevivido sob um rei chamado Ashur-uballit III, mas mesmo com a ajuda egípcia, ele se dissipou perante o exército comandado pelo príncipe coroado Nabucodonosor. Em 605, morreu Nabopolassar. Nabucodonosor estava na Síria comandando o exército. Ele voltou depressa para a Babilônia para assegurar o seu poder.

Jeoaquim, no entanto, que era pró-egípcios, após três anos se rebelou contra a Babilônia. É provável que ele esperasse a ajuda do Egito, mas isso não aconteceu (2Rs 24.7). Antes de a Babilônia responder, Jeoaquim morreu e foi sucedido por seu filho Joaquim, que tinha apenas dezoito anos. Ele governou por três meses antes que Jerusalém caísse sob o exército babilônico. Nessa época, Daniel estava na Babilônia. A

conquista resultou em mais pilhagens e pessoas sendo levadas para o cativeiro na Babilônia. No entanto, Judá continuou existindo e governada por um rei nativo, mas designado pelos babilônios (Zedequias), durante onze anos. Porém, no ano 587, Zedequias também se rebelou. Dessa vez, a Babilônia aniquilou completamente Judá e exilou a maioria de seus habitantes.

O livro de Daniel começa na primeira parte do reinado de Nabucodonosor. O próximo rei citado no livro é Belsazar, mencionado acima como sendo o co-regente de Nabônides, o último rei do período neobabilônico. Houve três reis babilônicos que reinaram entre Nabucodonosor e Nabônides, mas eles não são mencionados em Daniel. São eles Amel-Marduk (562-560), filho de Nabucodonosor (conhecido como Evil-Merodaque em 2Rs 25.27-30), Neriglissar (560-556) e o seu inapto filho, Labashi-Marduk (556).

Boa parte do livro de Daniel se passa durante o reinado de Nabônides, que não é mencionado no texto porque ele delegou os seus deveres reais na Babilônia ao seu filho e co-regente Belsazar (v. acima). A decisão de Nabônides enfureceu a muitas pessoas na Babilônia, em particular, aos poderosos sacerdotes de Marduk. Eles estavam aborrecidos pelo fato de o rei favorecer o culto ao deus lunar Sin. A devoção de Nabônides a Sin pode explicar em parte a sua mudança para longe da Babilônia e certamente apresenta uma razão para ele negligenciar o festival do Ano Novo na Babilônia.

Enquanto as tensões internas cresciam na Babilônia, uma nova estrela subia no leste. Ciro, um vassalo persa, rebelou-se contra o seu senhor medo, Astiages, e o depôs por volta de 550. A partir daí, Ciro ampliou o seu reino derrotando Lidia e tomando a Alta Mesopotâmia e a Síria do controle da Babilônia. Ele aparentemente ainda expandiu o seu reino ao leste, onde seria hoje o Afeganistão.

Foi somente em 539, porém, que a Babilônia se tornou objeto de sua atenção. Nessa época, o antigo grande império era um figo a ser colhido. Não havia nenhuma região servindo de escudo, e seus próprios habitantes estavam insatisfeitos com Nabônides. Antes que o general de Ciro, Gobrias, chegasse na Babilônia, o exército tinha se enfraquecido numa batalha em um local chamado Opis, às margens do Rio Tigre. Gobrias conquistou a Babilônia aparentemente sem luta, e o próprio Ciro entrou na cidade algumas semanas mais tarde sendo cumprimentado por multidões entusiasmadas. A cabeça de ouro fora substituída pelo tórax e braços de prata (Dn 2.31,32).

Ciro estabeleceu uma realeza vassala na Babilônia, designando Dario, o Medo, como governante (v. discussão acima). A vassalagem dele durou pouco tempo, e então Ciro exerceu seu governo diretamente. A última data no livro de Daniel refere-se ao terceiro ano do reinado de Ciro (Dn 10.1). Naquele momento, o ministério de Daniel aparentemente chegara ao fim.

Porém, a sua visão se estende ao futuro próximo e distante, e é importante examinar a história do Oriente Médio, num esquema geral, pelo menos até o séc. II a.C. Considerando-se que a profecia de Daniel enfoca a sucessão dos reinos dominantes, essa receberá a nossa atenção aqui, em vez de relatar os eventos na Palestina.

Ciro construiu um império que duraria por volta de dois séculos. O seu filho Cambises alargou o império até o Egito. Depois do suicídio de Cambises, muitos

vassalos se revoltaram. Embora Dario Histaspes fosse um governante e administrador brilhante, o império interrompera a sua rápida expansão. E, apesar de que o seu filho e sucessor, Xerxes, tenha por algum tempo sido bem sucedido na Grécia, ele foi derrotado definitivamente numa importante batalha naval em Salamina (479).

O poder persa, no entanto, não desapareceu da noite para o dia. Durante o próximo século e meio, sua prosperidade aumentou e declinou. Contudo, quando Dario III assumiu o poder em 336, o governo da Grécia passava para Alexandre, cujo pai, Filipe, construíra um império a partir de sua base na Macedônia. O urso estava prestes a enfrentar o leopardo pela supremacia no mundo egeu (Dn 7.5,6).

A curta vida de Alexandre deixou uma profunda marca na história do mundo e o fez merecedor do epíteto "o Grande". Em 333, ele enfrentou o exército persa sob a liderança de Dario III na batalha de Isso, na Ásia Menor. Os persas não foram páreo para o exército de Alexandre, e Dario recuou. Alexandre continuou a sua marcha e conquistou toda a Ásia Menor. Ele então se voltou para o sul e continuou a dominar o Oriente, inclusive as províncias de Judá e Samaria. O Egito não resistiu e foi anexado ao seu império.

A essa altura, ele rumava para o centro do Império Persa. Mais uma vez, Alexandre deparou-se com o exército persa sob o comando de Dario III, dessa vez em Gaugamela. Novamente, as forças gregas aniquilaram os persas e o próprio Dario foi assassinado logo após a batalha.

O Império Persa era de Alexandre, e ele continuou sua campanha em direção ao leste, até atingir o Indo em 327. Aos trinta anos de idade, Alexandre havia estabelecido um império de proporções sem precedentes.

O imperador não viveu para aproveitar os frutos de suas conquistas. Alexandre morreu na Babilônia aos trinta e três anos de idade (323). Como ele não havia consolidado o seu império de forma que pudesse haver uma transição clara de poder, em conseqüência, os seus quatro generais mais importantes apoderaram-se de tudo que foi possível. As quatro nações resultantes formaram a Trácia, a Macedônia, e os reinos Ptolomaico e Selêucida. As "quatro asas" e as "quatro cabeças" em Daniel 7.6 podem se referir a essa divisão quádrupla do reino. Os governantes ptolomaicos e selêucidas lutaram durante séculos pela Palestina. Após um período de intensa luta, os ptolomaicos conseguiram controlar a Palestina por um tempo (301-200 a.C.). Por fim, na batalha de Paneion em 200 a.C., Antíoco III derrotou o general ptolomaico Scopus e herdou a Palestina.

Os críticos datam o livro de Daniel nesse período, mais especificamente no período de Antíoco IV Epífanes (v. acima). Ele é em geral identificado como o "mestre da intriga" de Daniel 8.23-25, e seria o objeto da profecia encontrada em Daniel 11.21-45.

O início do governo selêucida foi favorável a Judá. Antíoco permitiu-lhe ser governada por suas "leis ancestrais", o que neste caso significava a Torá (Hayes e Miller, p. 577). Porém, ele ofendeu seriamente as suscetibilidades culturais e religiosas judaicas. Por exemplo, no início de seu reinado, Antíoco IV, por meio de suborno, manipulou a eleição do sumo sacerdote para colocar Jasão naquele ofício, substituindo o seu ocupante legítimo, Onias.

Essa atitude arrogante com a cultura nativa foi apenas o início. Aliado com a poderosa família Tobíada, Antíoco IV promoveu agressivamente a cultura helenista na cidade. O ginásio, não o templo, passou a ser o núcleo social e até religioso da cidade. Mesmo Jasão mostrou-se muito tradicional para os tobíadas e Antíoco, e foi por fim substituído como sumo sacerdote por um certo Menelau, que era um fervoroso helenista.

Em 170 a.C., no entanto, Jasão retornou com um exército de mil homens, enquanto Antíoco estava terminando uma bem sucedida guerra contra os ptolomeus no Egito. Quando voltou em 169, Antíoco devastou Jerusalém e o templo. Ele em seguida tentou sistematicamente expurgar os costumes religiosos nativos de Judá. O pior ocorreu em 167, o tirano ergueu um altar dedicado a Zeus no templo — um ato que estava definido em Daniel 11.31 como a "abominação desoladora".

O livro de Daniel, surgido no Exílio e em razão da opressão política dos conquistadores babilônicos, foi especialmente significativo para os que viveram durante o tempo da opressão e da perseguição dos selêucidas. No entanto, a visão profética do livro de Daniel não pára em Antíoco, mas enxerga para além dos selêucidas, chegando até os romanos (a besta com grandes dentes de ferro) e indo mais adiante, no tempo em que Deus intervém diretamente e coloca um fim a todos governos humanos opressivos, no dia em que o povo de Deus recebe o poder dos reinos da terra (Dn 7.23-25). Esse dia, obviamente, ainda está por vir.

ANÁLISE LITERÁRIA

Gênero

Dois gêneros caracterizam Daniel: narrativa palaciana e profecia apocalíptica. De modo intrigante, os dois gêneros dividem o livro, mas essa divisão não coincide com o uso do hebraico e aramaico que também divide o livro. As narrativas palacianas compõem a primeira metade do livro (Dn 1—6), enquanto as apocalípticas estão na última parte (7—12). Embora Daniel 2 seja uma narrativa do primeiro tipo, possui afinidades com a do segundo tipo no sonho de Nabucodonosor, que é altamente simbólico e revela um esquema de quatro reinos semelhante ao encontrado em Daniel 7.

Narrativa palaciana. A primeira metade de Daniel contém seis narrativas isoladas que se centralizam em Daniel e/ou em seus três companheiros: Hananias, Misael e Azarias. Diversas tentativas foram feitas para definir com precisão o tipo de narrativa ali desenvolvida. Collins as relacionou como: "*Märchen*,[1] lenda, conto palaciano, narrativa aretológica e *midrash*" (1984, p. 42). Porém, todos os esses cinco rótulos genéricos implicam em uma falta de intenção histórica.

O conto palaciano (categoria do próprio Collins), no entanto, localiza adequadamente o ambiente de todas as histórias de Daniel 1—6. As seis histórias centralizam-se na interação entre os heróis do livro e os membros da corte estrangeira.

[1] Em alemão: conto de fadas. (N. da T.)

Humphreys (1973) e Collins oferecem uma subdivisão adicional bastante útil entre os "contos de disputa palaciana" e "contos de conflito palaciano". Daniel 5 exemplifica o primeiro. O rei depara-se com um problema de interpretação. A escritura na parede é claramente oracular, mas indecifrável. Ele chama os sábios de seu reino. Eles falham. Daniel entra, lê a inscrição e é recompensado. Daniel 3 é um conto da segunda espécie. Daniel não está presente nesse capítulo, mas os seus três amigos são ameaçados porque se recusaram a adorar a imagem de ouro de Nabucodonosor. Seus inimigos na corte babilônica os denunciam e eles são lançados na fornalha acesa. Deus os salva e os três são promovidos a níveis de honraria ainda mais altos.

Identificar o gênero dos primeiros seis capítulos de Daniel dessa maneira nos permite ver as conexões com outros textos bíblicos, como passagens das narrativas de José e Ester (Humphreys), bem como em textos extrabíblicos como Aicar, Tobias e 3 Esdras 3 (Collins, 1984, p. 42).

Podemos ainda reconhecer uma função comum nessas narrativas. Elas possuem uma função claramente didática. Ensinam ao povo de Deus como agir na presença de opressores. S. Towner resumiu de modo adequado o ensinamento moral dos seis capítulos desse modo: "Aqueles que confiam e obedecem a Deus serão defendidos, e eles se tornarão grandes, mesmo na Babilônia" (1984, p. 21). Essa mensagem será mais tarde válida para os judeus perseguidos por Antíoco Epífanes e, outra vez, para os cristãos oprimidos no período do Novo Testamento.

A identificação do gênero dos textos como narrativas palacianas deixa em aberto a questão da intenção histórica do escritor. Towner (1984, p. 22) tipifica as conclusões da maioria dos escritores contemporâneos sobre o livro de Daniel quando ele o chama de "ficcional". Ele explica que "é evidente que o forte do escritor é a arte narrativa, não o detalhe histórico!". Porém, como Collins (1984) aponta, a questão da "inexatidão é compatível com o gênero do escrito histórico" (1984, p. 41). Em outras palavras, a questão da historicidade não é resolvida pela identificação do gênero e vice-versa. O próprio Collins decide em favor da leitura não-histórica devido ao padrão "folclorístico" das narrativas e dos elementos "maravilhosos". A questão da historicidade já foi discutida acima, onde se conclui que: se o indivíduo aceitar uma visão bíblica de mundo, que inclui o sobrenatural e a possibilidade de profecia antecipatória, então não existe nada que impeça uma franca leitura histórica do texto.

Profecia apocalíptica. Embora compreenda uma parte menor do livro, Daniel como um todo é muitas vezes caracterizado como uma profecia apocalíptica. Afinal de contas, trata-se do único apocaliptismo indiscutível do Antigo Testamento. Muitas outras passagens do Antigo Testamento são com freqüência chamadas de apocalípticas (e certamente são) — p.ex., Isaías 24—27 e Zacarias (ou pelo menos Zc 9—14) — mas essa identificação é amplamente debatida. A dificuldade surge da falta de um consenso em relação à definição do próprio gênero.

A forma típica de se abordar o gênero é isolar uma característica ou conjunto de características que devam estar presentes num texto para identificá-lo como apocalíptico. Por exemplo, esse gênero é com freqüência associado estreitamente com

um certo tipo de escatologia, a que contempla, para além do processo histórico, o "tempo do fim", quando Deus irá intervir e trazer a vitória ao oprimido (P. Hanson 1975). C. Rowland (1982), numa tendência semelhante, argumentou que apocalíptico é mais bem definido não como um tipo específico de escatologia, mas como um tipo específico de revelação, aquela que torna as realidades celestes acessíveis ao profeta. Outra abordagem para a definição de apocalíptico tem sido tomada de um artigo bastante instrutivo de Collins, de 1979. Em vez de confiar numa única característica, ele lista uma série de características encontradas nos escritos que identificamos como apocalípticos. Em sua definição, as características essenciais se reduzem a três: uma moldura narrativa, uma revelação mediada e um conteúdo escatológico e celestial. J. Carmignac recentemente relacionou as diversas características pelas quais os estudiosos reconhecem o apocaliptismo.

Embora o apocaliptismo tenha sido tratado como uma categoria isolada, como na obra de F. Lücke no início do séc. XIX, não se chegou a nenhum consenso definitivo sobre o que constitui o gênero. A questão é diferenciar o apocalíptico a partir da profecia, da qual ele é um tipo específico. Reconhecemos implicitamente uma diferença entre textos como Daniel 7—12 e o livro de Enoque, por um lado, e os de Naum e Jeremias, de outro — mas como definimos essas diferenças?

As dificuldades surgem ao se definir a diferença entre apocaliptismo e profecia de uma maneira muito precisa e muito absoluta. Afinal de contas, os gêneros não são categorias rígidas, constituídas na natureza das coisas, mas, antes, trata-se de caracterizações literárias fluidas que transbordam as fronteiras. Ao reconhecer a relação fluida entre a prosa e a poesia hebraica, J. Kugel (1981) rompeu o impasse que obstruía a definição da última. A relação entre profecia e apocaliptismo é mais bem descrita dessa mesma maneira.

Em outras palavras, existem várias características freqüentemente (porém não em todos os casos) encontradas em textos apocalípticos que aparecem com menor assiduidade em textos proféticos. Tais características incluem o seguinte:

Escatologia estrita. Os textos apocalípticos contemplam, para além do futuro imediato, o tempo do fim. Por exemplo, Daniel vai além do período de opressão persa, grega e romana, para chegar ao tempo em que Deus irá intervir e acabar com toda opressão de uma vez por todas. O Novo Testamento reconheceu no livro de Daniel uma referência à segunda vinda de Cristo. Apocalipse 1.7 alude a Daniel 7.13; o Filho do Homem que vem com as nuvens à presença do Ancião de Dias é Jesus, que retorna no fim da história para salvar o seu povo da opressão.

Revelação mediada. Deus falou com Jeremias, que foi assim encarregado de falar ao povo de Judá. Quando o povo respondesse, o profeta deveria voltar então a Deus para novas instruções (Jr 12). O profeta é aquele que traz a palavra de Deus ao povo. Uma dinâmica diferente está em ação no apocaliptismo. Deus fala com Daniel através de um mediador — em geral um anjo (Dn 12.5-13). Ele não é encarregado de falar ao povo, mas antes de "encerrar as palavras e selar o livro, até ao tempo do fim" (v. 4).

Um segundo tipo de mediação ocorre por meio de uma "jornada sobrenatural" (Collins, 1979). Quer dizer, um anjo interpretador conduz o profeta apocalíptico numa jornada pela qual ele lhe revela as realidades celestes e escatológicas. Um exemplo está em 1 Enoque.

Imagem incomum. Em Daniel, bem como em outros livros identificados como literatura apocalíptica, existe um uso elevado de imagens. Embora a imagem seja recorrente na profecia clássica, além de em toda poesia, a imagem apocalíptica beira ao bizarro. O mal é pintado nos termos mais grotescos. Em Daniel, os reinos maus são representados por bestas híbridas. Esse tipo de mistura de espécies teria sido particularmente repugnante aos israelitas com o seu agudo senso de ordem e distinções na criação.

Conforme Collins (1981) demonstrou, a imagem não é criada a partir do nada. Antes, sua base encontra-se freqüentemente na mitologia pagã. As quatro bestas surgem do mar. Como é bem conhecido, o mar é o símbolo do caos e das forças anticriação na mitologia do Oriente Médio (Day, 1985). Yam (o Mar) luta com Baal nos textos religiosos cananeus, enquanto Tiamat (o Mar) luta com Marduk até a morte no mito mesopotâmico Enuma Elish. Do lado das forças do bem, o Filho do Homem anda nas nuvens na presença do Ancião de Dias, reminiscência do freqüente epíteto de Baal: "Cavaleiro sobre as Nuvens".

Ambiente: opressão. A literatura apocalíptica é o produto de uma sociedade oprimida ou de uma classe oprimida dentro da sociedade. Daniel reflete o período do exílio babilônico e a consecutiva dominação dos persas. Isso antecipa profeticamente a ameaça do helenismo, em particular o comportamento cruel de Antíoco Epífanes. Apocalipse, o principal exemplo do apocaliptismo no Novo Testamento, foi composto por João quando exilado na ilha de Patmos (Ap 1.9).

A opressão explica em grande medida as representações grotescas do mal e os clamores desesperados por salvação que encontramos na literatura apocalíptica. A esperança está no futuro distante. A principal função da literatura apocalíptica em geral, e a de Daniel em particular, é confortar o oprimido. Uma (bastante) clara distinção entre os profetas e os apocalípticos é esta: o profeta aflige o confortado, o profeta apocalíptico conforta o aflito.

Um dos temas mais comuns e recorrentes da literatura apocalíptica é a imagem de Deus como um guerreiro. Os profetas apocalípticos antecipam a intervenção violenta de Deus para prover ao seu povo a libertação e o julgamento dos opressores.

Visão determinista da história e conseqüente otimismo. Um das funções de um profeta clássico é advertir o povo de Deus sobre o futuro julgamento divino. Portanto, o profeta conclama o povo ao arrependimento. Daniel, por outro lado, declara o julgamento como certo. A sua profecia funciona para informar o pequeno número de fiéis ("os sábios" [Dn 12]).

Muitos têm, assim, caracterizado Daniel como pessimista. O julgamento não pode ser evitado. Porém, da perspectiva do autor e de seu público de fiéis, a verdade

é o contrário. Deus está vindo para redimi-los. A libertação pode ser uma esperança a ser concretizada no futuro distante, mas é, no entanto, certa.

Pseudonímia e profecia depois do fato. Não raro, os textos apocalípticos foram escritos sob um nome fictício (Enoque, Sofonias, Esdras [Charlesworth, 1983, p. 3-772]). Contudo, nem todos os textos apocalípticos são pseudônimos, embora muitos o sejam. A maioria dos eruditos concorda, por exemplo, que João escreveu Apocalipse. A questão de Daniel é debatida calorosamente (v. as seções anteriores).

Sob a cobertura de um pseudônimo, o escritor apocalíptico tenta dar credibilidade à profecia, começando com várias profecias de eventos já ocorridos. Em *2Apocalipse Eslavo de Enoque*, por exemplo, Enoque prevê o dilúvio, mas, naturalmente, o livro foi escrito milênios depois de Enoque e do dilúvio.

Implicações e origens. A última parte do livro de Daniel exibe com clareza a maioria das características que associamos à literatura apocalíptica. Profetiza-se o tempo do fim através de um mediador angelical com uma imagem estranha, às vezes bizarra. O propósito das visões não é induzir ao arrependimento, mas antes dar coragem ao crente num tempo de angústia.

Quais seriam algumas das implicações ao ler Daniel? Em primeiro lugar, ficamos sensíveis à imagética do livro. Por ter sido escrito durante um tempo de opressão, suas imagens cumprem uma dupla função. Em ambas revela e esconde. Enquanto a Babilônia está no comando (Dn 7.1), é muito mais seguro usar metáforas e difundir, de modo discreto, a crença de que a Babilônia será destruída do que dizer isso abertamente. O uso intenso de imagens também irá desencorajar uma interpretação literal das assim chamadas agendas apocalípticas (*e.g.*, Dn 9.25-27). Calcular o tempo do fim das setenta semanas de Daniel é fazer mal uso do texto, pois "medidas apocalípticas de tempo (altamente simbólicas) fornecem tão somente uma base das verdades fundamentais para Daniel e seu povo" (Mickelsen, 1984, p. 196).

A natureza peculiar da metáfora apocalíptica nos levará ainda a investigar possíveis alusões à mitologia do Oriente Médio. Porter (1983, p. 15) defende categoricamente, por exemplo, que a imagem do animal em Daniel 7 e 8 é, "no final das contas, determinável pelas tradições adivinhatórias da sabedoria mesopotâmica".

Uma identificação do gênero sempre leva ao estudo de um contexto literário. Estudiosos realmente sérios de Daniel pesquisarão o apocaliptismo intertestamental, mas em especial outros exemplos bíblicos, como Isaías 24—27 e o livro de Zacarias. A identificação de gênero também destaca a clara inter-relação entre Daniel, no Antigo Testamento, e Apocalipse, no Novo.

As origens do apocaliptismo bíblico fazem parte da tradição profética. Há também traços da influência da sabedoria. No passado, era moda falar de uma influência persa nos últimos livros bíblicos, em particular no apocalipse de Daniel. Mas estudos recentes mostraram que o apocaliptismo não comprova uma datação tardia para Daniel, visto que existem textos do tipo apocalíptico já no ano 1200 a.C. no antigo Oriente Médio (Longman, 1991). Além disso, é fato que a analogia médio-oriental mais próxima à parte apocalíptica de Daniel é a Profecia Dinástica do período dos selêucidas (Grayson).

Língua

Além de empregar dois gêneros, Daniel usou também duas línguas. O uso extensivo de dois idiomas é singular num único livro. Daniel 1.1—2.4a e 8.1—12.13 estão em hebraico, enquanto 2.4b—7.28 se encontra em aramaico.

Tal arranjo suscita alguns problemas de difíceis respostas. Por exemplo, por que o aramaico começa no cap. 2? Ele é introduzido pela frase "Os caldeus disseram ao rei em aramaico", assim alguns pensam que o aramaico começa aqui porque o narrador quis fazer o diálogo na língua em que foi proferido. Embora fosse verdade que o aramaico imperial era a língua da corte neobabilônica, por que o diálogo do cap. 1 não é expresso em aramaico? Mais, por que a narrativa está em aramaico? Por último, por que o cap. 7, que é um relato de visão, não é apresentado em hebraico como nas outras visões?

Poucos duvidam que o aramaico do livro de Daniel fosse original, pois "não há a mais leve indicação de que qualquer parte dos capítulos seja 'tradução do aramaico' a partir de um original hebraico" (Hartman e DiLella, 1977, p. 11). No entanto, não é claro o motivo dos dois idiomas no livro. Alguns estudiosos acreditam que os caps. 2—7 eram, na origem, separados do restante do livro. H. L. Ginsberg (1954) defendeu que todo o livro era em aramaico e então os primeiros e os últimos capítulos foram traduzidos para o hebraico "para assegurar que o livro receberia reconhecimento canônico" (Hartman e DiLella, 1977, p. 14). Talvez o cap. 7 tenha sido mantido em aramaico porque sua mensagem era semelhante àquela do cap. 2.

É impossível resolver essas questões de forma conclusiva. Isso faz pouca diferença para o nosso entendimento do texto final. O mais interessante é o modo pelo qual a língua sobrepõe aos vários gêneros e nos leva a ler o livro como uma definitiva, mesmo que não original, unidade.

Estilo

Ao menos na era moderna, os estudiosos não têm dado muito valor ao estilo de Daniel (v. estas e outras citações em Preminger e Greenstein, 1986, p. 291-98): "Há incongruências em toda parte, exatamente o oposto das leis gregas de harmonia" (E. Renan, 1896). Pfeiffer diz:

> O autor de Daniel é mais notável pelo seu zelo religioso do que por sua arte literária [...]. O estilo de Daniel é tosco, os enredos são elementares e os finais felizes são produzidos menos sutil e mais artificialmente por uma intervenção abrupta do *deus ex machina*. (Pfeiffer, 1941)

Além da mistura de gênero e línguas, outras características distanciam Daniel daquilo que é hoje considerado o ápice da realização literária no Antigo Testamento — textos como as narrativas de José e Davi.

Em primeiro lugar, pelos padrões modernos a caracterização não é intensa. Daniel e seus três amigos são um tanto bidimensionais comparados a Abraão, Moisés e Samuel — na verdade, comparados a, virtualmente, qualquer outra personagem do Antigo

Testamento. A narrativa não mostra interesse por quaisquer dúvidas ou pecados da parte deles. Eles são os homens íntegros ideais.

A caracterização também deixa o leitor com dúvidas sobre o *status* religioso das leis pagãs. Nabucodonosor mais de uma vez proclama o Senhor como o Deus do universo. Ele se tornara um adorador de Javé? Ele invocara o Senhor simplesmente como um entre muitos deuses? Ele, portanto, renegou logo depois suas declarações? O texto não se preocupa em responder essas questões.

O fato de o texto nos apresentar um retrato idealizado de Daniel não significa que ele seja um relato a-histórico. Daniel era um indivíduo excepcionalmente íntegro. A idealização tem uma função de seleção, não de distorção ou ilusão. Entretanto, se o texto não informa falhas ou pecados, isso não significa que o Daniel histórico existiu sem eles. O modo de tratar o livro de Daniel lembra o tratamento dado a Salomão pelo Cronista. Sabemos por meio da narrativa deuteronômica que Salomão cometeu apostasia. Nunca se saberia disso pelo Cronista. Este último tinha objetivos diferentes.

Com efeito, faz parte do propósito do livro de Daniel que procuremos uma razão para a idealização de Daniel. O livro o apresenta como um modelo de comportamento durante um período de opressão e perseguição. Ele é uma personificação histórica da retidão.

Desse modo, não há como negar que o livro de Daniel possui enredos simples, completamente episódicos, com caracterização idealizada na primeira metade do livro. Tampouco podemos negar que a segunda parte seja de difícil compreensão devido às imagens grotescas e a uma prosa hebraica muito rude. No entanto, é errado descartá-lo como simplista ou tosco. Os enredos simples, as personagens idealizadas e as imagens vívidas exercem um poderoso influxo sobre a imaginação não apenas de crianças, mas também de adultos que descobrem em Daniel uma fonte de consolação para o presente e uma fonte de esperança para o futuro.

A UNIDADE DE DANIEL

O livro de Daniel exibe tanta variedade de gêneros e línguas que há muito tempo a questão da unidade original do livro tem sido debatida. Por um lado, a maioria dos comentaristas modernos acredita que as diferentes atitudes relativas aos reis gentios na primeira e na segunda metade do livro demonstram que a primeira parte foi escrita num período muito anterior à segunda (Gammie e Collins). Por outro lado, os eruditos conservadores, preocupados em atribuir a autoria de todo o livro ao profeta Daniel, defendem a unidade do livro (Young). Além disso, vez por outra os estudiosos não-conservadores são convencidos da unidade do livro (Rowley).

É importante esclarecer o que se entende por unidade. A crítica bíblica contemporânea cada vez mais centraliza a sua atenção na forma final do texto, independente de sua origem. Se o livro de Daniel foi, ou não, originariamente composto, ele é agora uma unidade e deve ser interpretado à luz de sua forma canônica. Contudo, ainda é interessante questionar a unidade original do texto, particularmente em face das indicações do próprio texto. Assim, a questão da unidade do texto é entrelaçada

com as questões de datação e autoria, tratadas aqui anteriormente. As indicações internas do livro de Daniel informam apenas que Daniel foi o receptor das visões na segunda metade do livro e que, na primeira metade, ele era o sujeito das narrativas. A tradição vai mais além e atribui o livro inteiro à autoria do profeta. Nas seções acima, apresentamos as razões que sustentam a visão tradicional de autoria e datação.

Mesmo admitindo a autoria única, isso necessariamente significa que o autor escreveu o livro de uma só vez ou numa única época? Se, de acordo com a tradição, atribuirmos todo o livro de Daniel a um único autor, essa unidade não implica em um único período para a composição. Daniel poderia ter escrito o livro ao longo de sua vida. Os intervalos de tempo poderiam explicar de modo aceitável a variedade dentro do livro, no entanto, mesmo essa variedade poderia ter surgido no processo de escrita do livro num único período, digamos, no final de sua vida.

É preciso admitir que é impossível resolver a questão da unidade de maneira satisfatória para todos. Embora a linguagem e o gênero sejam variados, o tema do livro (v. "Mensagem teológica") é consistente do começo ao fim. O uso de mais de um gênero num livro de um único autor não chega a ser um obstáculo à sua unidade. Na verdade, as diversidades de gêneros e de línguas não concordam entre si. No geral, o livro é composto de narrativas, em Daniel 1—6 e visões em 7—12; mas está em hebraico nos caps. 1.1—2.3 e de 8.1 até o fim do 12, e em aramaico de 2.4 até o fim do 7. Um nítido quiasma também associa o capítulo inicial das visões (7) com as narrativas:

Tabela 17
Estrutura quiasmática em Daniel

2 a	3 b	4 c
Visão dos quatro reinos	Contos de libertação	Reis gentios
7 a'	6 b'	5 c'

Uma questão a mais relacionada com a unidade do livro canônico de Daniel é a existência de três histórias adicionais encontradas na *Septuaginta* e, embora não tenham sido incluídas no cânon protestante, acham-se nos apócrifos. A primeiro inclui "A oração de Azarias" e o "Cântico dos três jovens". Essa adição relaciona-se com Daniel 3 e com a provação na fornalha acesa. Estando dentro da fornalha, Azarias ora e, em seguida, todos os três cantam um salmo. A segunda história, "Susana", relata a sabedoria de Daniel quando ele desmascara dois anciões que tentaram molestar sexualmente Susana e, ao fracassarem, acusam-na de pecado sexual. "Bel e o dragão" é a terceira narrativa apócrifa. Mais uma vez, a história destaca a sabedoria de Daniel quando ele descobre a falsidade dos sacerdotes da Babilônia, que zombavam do povo fazendo-o acreditar que os deuses comem, de fato, o alimento oferecido diante de suas imagens.

Todos esses três textos são de entretenimento e servem ainda a um proveitoso objetivo didático, apesar de muito provavelmente não conservarem a tradição histórica. Falta a essas três narrativas o tipo de unidade temática do Daniel canônico, como foi observado por H. H. Watts: "Nas narrativas de 'Bel e o dragão' e em na

história de 'Susana', Daniel não aparece como um profeta e um desafiante da autoridade gentílica [como faz no livro canônico], mas no papel de um homem secular inteligente que, por sua própria habilidade coloca as coisas no devido lugar" (citado em Preminger e Greenstein, 1986, p. 294).

Mensagem teológica

À primeira vista, a tarefa de resumir a mensagem teológica do livro de Daniel é desanimadora. Afinal de contas, as duas metades do livro parecem tão diferentes e as visões apocalípticas complexas demais.

No entanto, embora o livro seja teologicamente rico e impossibilite uma descrição exaustiva, existe uma clara mensagem permeando cada capítulo do livro: *Deus é soberano. Ele prevalece e no fim suplantará o mal humano.* Esse tema é encontrado nas duas partes do livro.

As seis narrativas iniciais (caps. 1—6) são evidentemente situadas num ambiente mais amistoso do que o da segunda parte. A atitude do texto com relação aos governantes gentios é, na maioria das vezes, favorável. Porém, muitas das narrativas contêm um perigo, ou real ou iminente, ao povo de Deus representado por Daniel e seus três amigos, e, em todo caso, o exílio está sempre presente na mente das personagens.

Na primeira metade do livro, vemos Deus intervindo nas circunstâncias históricas das personagens, livrando-as do perigo e, até mesmo, fazendo com que as suas aflições se transformassem em melhorias para sua posição social e poder. Daniel 6 é um exemplo característico. Não foi Dario, mas sim os seus ávidos sátrapas que conspiram para por em risco a vida do herói. Eles envolvem o rei numa situação em que ele deve impor a pena de morte a Daniel. O profeta é lançado aos leões, enquanto o rei passa a noite em agonia. Na manhã seguinte Dario corre para a cova e descobre que Daniel sobreviveu. Deus interveio enviando um anjo para "fechar as bocas dos leões" (6.21).

Deus pode dominar o mal e trazer a justiça. Os próprios conspiradores recebem a pena de morte que eles tentaram impor a Daniel (6.24), e o rei louva o Deus de Daniel (6.26,27).

Em resumo, as narrativas formam um tratado dirigido ao povo de Deus sobre como agir em tempos de opressão. São narrativas semelhantes àquelas de José e do livro de Ester, dois textos que são corretamente comparados à literatura de sabedoria. Os três, assim, incorporam e ilustram totalmente os princípios que os sábios ensinam em Provérbios. Daniel é o protótipo do sábio, aquele que mantém o controle perante os reis potencialmente hostis. Toda narrativa bíblica traz em si uma face didática (Longman, 1987, p. 70), mas Daniel o faz de forma especial.

A segunda a metade de Daniel também se dirige ao povo de Deus, que ainda se encontra oprimido e perseguido. No entanto, aqui, a redenção divina é mais uma esperança futura do que uma realidade histórica. Já na primeira metade do livro, Daniel e seus três amigos percebem que a salvação e justificação podem não ocorrer imediatamente. Numa declaração intensamente profunda, Sadraque, Mesaque e Abede-Nego expressam a sua sincera confiança em Deus, embora eles pudessem morrer na fornalha acesa: "Ó Nabucodonosor, quanto a isto não necessitamos de te respon-

der. Se o nosso Deus, a quem servimos, quer livrar-nos, ele nos livrará da fornalha de fogo ardente e das tuas mãos, ó rei. Se não, fica sabendo, ó rei, que não serviremos a teus deuses, nem adoraremos a imagem de ouro que levantaste" (Dn 3.16-18). Os três reconhecem que podem ser queimados vivos, entretanto confiam que Deus olhará por eles. Os jovens são obedientes.

Daniel descreve vigorosamente a força do mal na segunda metade do livro. As imagens no sétimo capítulo são ilustrativas. A visão começa (Dn 7.2) com a descrição de um mar agitado. Naquele tempo, o mar era uma imagem evocativa do mal e do caos. Enquanto as montanhas representavam a ordem e o divino, o mar simbolizava confusão e desordem, a maldade e o mal (Salmos 46).

Um monstro de descrição grotesca sai do mar. Ele é híbrido, com características de leão, águia e homem. Se o simbolismo das bestas tem suas origens na sabedoria adivinhatória da Mesopotâmia (Porter, 1983), a mitologia (Collins, 1981) ou o simbolismo histórico cananeu seria dispensável aqui, no entanto, é provável que todos os três estejam presentes. Que tal simbolismo, com as suas misturas de espécies, ofendesse a sensibilidade israelita, modelada na ordem da criação e nas leis de alimentação, é mais do que certo. As quatro bestas representam, sobretudo, o mal poderoso e grotesco.

Ainda que não haja qualquer dúvida de que Daniel pretendeu com essas bestas representar a força malévola dos estados gentios que exploravam o povo de Deus (Dn 7.17), a discussão sobre a identidade exata dos reinos se intensificou ao longo dos séculos. A identificação tradicional (Young) sugere:

Primeira Besta: Babilônia;
Segunda Besta: Medo-Pérsia;
Terceira Besta: Grécia;
Quarta Besta: Roma.

Esse esquema parece ser o melhor, pois se trabalha com uma visão muito pobre da profecia preditiva quando se assume a outra principal alternativa, que identifica os quatro reinos como: Babilônia, Média, Pérsia e Grécia (Rowley, 1935). Entretanto alguns estudiosos evangélicos sugerem que a Grécia seja de fato a besta com os dentes de ferro (Gurney, Walton).

De qualquer modo, porém, não resta dúvida sobre o poder e a bizarrice do mal humano, especialmente no nível do estado. De fato, o povo de Deus sofreu a dor da opressão de cada um desses estados imperiais. Mas, mais adiante, a imagem de Daniel 7 (bem como de outras visões apocalípticas de Daniel) mostra-nos que tais reinos se devoraram uns aos outros. Nenhum deles durou muito tempo. Pela história, sabemos que a Babilônia sucumbiu à Pérsia (com o apoio medo), a Pérsia sucumbiu à Grécia e a Grécia a Roma.

Daniel não nos deixa às escuras em relação à origem desse mal horrendo. Repetidas vezes, Daniel mostra que o orgulho humano atinge proporções gigantescas. Por exemplo, lemos sobre o orgulhoso Nabucodonosor que diz: "Não é esta a grande Babilônia que eu edifiquei para a casa real, com o meu grandioso poder e para glória

da minha majestade?" (Dn 4.30). Na visão de Daniel 11, aprendemos sobre um rei que no futuro "... fará segundo a sua vontade, e se levantará, e se engrandecerá sobre todo deus. [...] Não terá respeito aos deuses de seus pais, nem ao desejo de mulheres, nem a qualquer deus, porque sobre tudo se engrandecerá" (11.36,37). O orgulho impele os agentes do mal no livro de Daniel.

Daniel faz mais que retratar graficamente o mal; ele também descreve a sua antítese. Em Daniel 7.9, ocorre uma transição abrupta. Passamos das cenas do mar caótico para a sala do trono divino:

> Continuei olhando,
> até que foram postos uns tronos,
> e o Ancião de Dias se assentou;
> Sua veste era branca como a neve,
> e os cabelos da cabeça, como a pura lã;
> O seu trono eram chamas de fogo,
> e suas rodas eram fogo ardente.
> Um rio de fogo manava
> e saía de diante dele;
> Milhares de milhares o serviam,
> e miríades de miríades estavam diante dele;
> Assentou-se o tribunal,
> e se abriram os livros. (Dn 7.9,10)

A primeira coisa a observar neste quadro do Ancião de Dias — e do Filho do Homem, que logo seria introduzido — é que essas não são imagens de animais. Deus é retratado aqui em forma humana, como um venerável, sábio e poderoso juiz. Essa imagem humana contrasta e realça a imagem bestial usada para o reino do mal humano. E é precisamente tal coisa que esse capítulo, e outras partes de Daniel, faz — apresentar um contraste total entre os dois reinos, o reino do homem e o reino de Deus. De um lado estão os seres humanos que, em seu orgulho, rejeitam Deus e tentam acumular poder por si mesmos. De outro lado está o Ancião de Dias, o Filho do Homem, os anjos, os homens e as mulheres que estão em conflito com os poderes do mal.

O livro de Daniel ensina que a luta entre o reino mau do homem e do reino bom de Deus (que inclui os homens e mulheres íntegros) ocorre tanto na esfera divina quanto na terrestre (Dn 10.12-14). Enquanto Daniel viveu e profetizou, o povo de Deus foi oprimido e tiranizado, mas a mensagem da profecia de Daniel é que o reino de Deus será vitorioso. Essa vitória será tão certa quanto completa. Ao falar do orgulhoso chifre único, que é o ponto culminante da primeira metade da visão (7.8), o anjo interpreta:

> Mas, depois, se assentará o tribunal para lhe tirar o domínio, para o destruir e o consumir até ao fim. O reino, e o domínio, e a majestade dos reinos debaixo de todo o céu serão dados ao povo dos santos do Altíssimo; o seu reino será reino eterno, e todos os domínios o servirão e lhe obedecerão. (Dn 7.26,27)

Em síntese, a mensagem de Daniel se ajusta à mensagem de todo o Antigo Testamento, na verdade, à mensagem da Bíblia inteira. Deus está em guerra com o mal e sem dúvida o suplantará. Essa mensagem trouxe conforto ao crente de Israel nos tempos de Daniel, e ainda o faz nos dias de hoje.

Infelizmente, porém, o interesse cristão pelo livro de Daniel tem se tornado, muitas vezes, obcecado com o quebra-cabeça dos esquemas temporais no livro. O que nos dá um mapa cronológico são os setenta "setes" (Dn 9.25-27) ou os 1 335 dias (12.11-12)? O livro de Daniel nos diz quando o tempo do fim virá?

Obviamente, o contexto bastante figurativo no qual tais números aparecem, bem como as advertências do Novo Testamento de que nenhum homem sabe o tempo do fim (Mc 13.32-36; At 1.7,8), deveria nos impedir de interpretar esses números de forma dogmática. Mickelsen (1984, p. 186) expôs melhor essa idéia quando disse: "as medidas apocalípticas de tempo (altamente simbólicas) fornecem tão somente uma base das verdades fundamentais para Daniel e seu povo, e não quer dizer que expressem tempos exatos".

EM DIREÇÃO AO NOVO TESTAMENTO

Mas então o livro tem alguma relevância para o cristão? A narrativa da derrota do mal por Deus de uma vez por todas é cumprida no Novo Testamento. Jesus luta com Satanás e o mal durante o seu ministério na terra e, ironicamente, derrota os poderes do mal na cruz (Cl 1.13-15).

Porém, essa vitória é antecipatória e culminará na segunda vinda de Cristo. Apocalipse, que trata dessa vitória futura, refere-se com freqüência ao livro de Daniel, traçando uma estreita conexão entre eles. Por exemplo, a imagem de que o mal derradeiro em Apocalipse é a besta que surge do mar (Ap 13), remete às quatro bestas que surgem do mar em Daniel 7. Ainda mais notável é o retrato de Jesus Cristo como o Guerreiro Divino que vem para finalmente colocar um fim e derrotar completamente os poderes de mal (Ap 19.11-21). Posto no começo do livro (Ap 1.7), ele é descrito através de uma citação de Daniel 7.13 como aquele que dirige o carro de guerra entre as nuvens. Também lhe são atribuídas as características do Ancião de Dias (Ap 1.12-16).

Apocalipse confirma o que a profecia no livro de Daniel nos havia antecipado sobre a vinda de Cristo, que removerá todo o mal do mundo e libertará o seu povo da opressão. Da mesma maneira que essa mensagem confortou os israelitas fiéis na época do livro de Daniel, também ela nos conforta, nós que vivemos num mundo imperfeito e às vezes amedrontador.

Oséias

A familiaridade com o livro de Oséias é, em geral, restrita aos primeiros três capítulos. Neles, Oséias confronta os leitores com a notável analogia entre o seu casamento fracassado e a relação de Israel com Deus. Embora nesses capítulos sejamos submetidos a alguns complexos problemas de interpretação, a mensagem de Oséias do julgamento e amor de Deus com respeito a Israel é, na maioria das vezes, clara e incontestavelmente impressionante.

Em contraste, os capítulos restantes (4—14) estão entre os mais difíceis de toda a Bíblia. É com certeza pertinente a essa seção do livro o comentário de Andersen e Freedman (66) de que Oséias "compete com Jó pela distinção de conter mais passagens ininteligíveis do que qualquer outro livro da Bíblia hebraica".

Tamanhas dificuldades têm mantido muitos pesquisadores afastados dessa parte do cânone. Nós não negamos a persistência dos problemas, mas evitar estudar Oséias por causa deles é lastimável, pois algumas das linguagens mais comoventes sobre Deus e sua relação com o seu povo podem ser encontradas nesse livro.

CONTEXTO HISTÓRICO

Autoria e data

À primeira vista, a datação e a autoria de Oséias parecem não apresentar problemas. O sobrescrito nomeia o autor como "Oséias, filho de Beeri" e fornece a data com uma fórmula típica, nomeando os reis que governaram durante o seu ministério: "nos dias de Uzias, Jotão, Acaz e Ezequias, reis de Judá, e nos dias de Jeroboão, filho de Joás, rei de Israel" (Os 1.1).

Os problemas surgem ao se converter essas declarações para o nosso próprio sistema cronológico. Embora seja verdade que o sobrescrito fixa a vida e obra de Oséias firmemente no séc. VIII a.C., na tentativa de ser mais preciso, surgem algumas tensões e problemas evidentes.

Por exemplo, há discordâncias sobre o final do reinado de Jeroboão II (Hubbard, 1989, p. 22-23) devido a uma certa confusão sobre como tratar a extensão do reinado de Peca (*i.e.*, quanto de seu reinado abrangeu a totalidade do reino do Norte e quanto dele foi uma co-regência). Em todo caso, as datas sugeridas para o fim do reinado de Jeroboão II variam de 753 a 746 a.C.

Os registros dos reinados de Judá são mais exatos. O início do governo de Uzias é 791 (Jeroboão II subiu ao trono do Norte por volta de 793) e Ezequias morreu em

687/6. Naturalmente, Oséias não poderia ter servido como profeta durante quase cem anos, assim se presume, e indiretamente as indicações internas sustentam que ele iniciou a sua obra no final do reinado de Jeroboão e a completou no começo do reinado de Ezequias (iniciado em 715).

Desse modo, o sobrescrito pode ser interpretado como um informe ao leitor de que Oséias atuou no período entre c. 750 e 715 a.C. Ele foi, portanto, um dos primeiros (junto com Amós e Miquéias) profetas menores. Isaías completa a lista de profetas do séc. VIII.

Questões e pontos de vista alternativos

Antes de apresentarmos o contexto histórico que configura a leitura do livro de Oséias, precisamos considerar algumas objeções ao retrato bíblico dado sobre sua composição.

As indicações de uma autoria mista começam, de acordo com alguns, com o próprio sobrescrito. Oséias, como veremos, é claramente um profeta do Norte e a sua profecia é na maior parte dirigida ao Norte. Essa observação suscita a questão da longa lista de reis do Sul, pela qual o livro é datado, e o fato dessa lista não se ajustar com a do Norte em seu ponto final. Além disso, existem referências ocasionais à Judá que foram acrescentadas ao longo da redação final de Oséias, conforme se demonstrou. Emmerson (1984, p. 56-116) enumera e examina várias referências diretas a Judá (Os 1.7; 2.2; 4.15; 5.5,10,12,13,14; 6.4,11; 8.14; 10.11; 12.1,3) e uma única menção ao rei davídico (3.5). Isso convence muitos críticos de que o livro teve mais tarde um redator de Judá; *e.g.*, "suas origens encontram-se no reino do Norte, sua transmissão pertence, na maior parte da sua história, a Judá" (Emmerson, 1984, p. 1).

O foco de atenção da crítica recai especialmente sobre os oráculos de salvação dirigidos a Judá. Já se foram os dias em que todos os oráculos de salvação de Oséias foram considerados ilegítimos (conforme Marti, 1904) com base simplesmente no preconceito de que os profetas não anunciavam palavras de esperança. Porém, acredita-se que, como as profecias de Oséias circularam no Sul, os seus seguidores ali começaram a aplicar a mensagem do profeta à sua própria situação e, desse modo, a profecia ampliou-se com o passar do tempo.

Embora seja uma tendência focar os estudos sobre o texto (como fazem os comentários sobre o livro) para discutir tais questões no nível das passagens individuais, é preciso salientar que tais conclusões críticas restringem a visão futura do profeta (julgamento e esperança) bem como a sua preocupação com todo o povo de Deus (Norte e Sul). Nos últimos tempos, os estudos críticos têm sido mais abertos a reconhecer a autoria de Oséias em partes maiores do livro. Nas palavras de Andersen e Freedman (1980, p. 59, semelhante a Wolff): "Acreditamos que o livro é essencialmente obra de uma única pessoa, e que o texto é basicamente confiável".

No entanto, não é impossível que os últimos seguidores fiéis da tradição do profeta vissem analogia entre a situação no sul algumas décadas após a sua morte e fizessem a ligação inserindo os assuntos de interesse judaico no texto. Isso responderia pelos eventos de Judá algumas vezes inadequados no texto.[1] Tais adições fariam

parte do processo de composição do livro bíblico, e de qualquer forma não impugnam a autoridade canônica dos textos (grosso modo, semelhante às atualizações encontradas no Pentateuco p. 38-9).

Período histórico

Desse modo, o ministério profético de Oséias começou provavelmente no final dos reinados de Jeroboão II no Norte e de Uzias no Sul, e terminou no início do reinado de Ezequias no Sul.

O início de seu ministério ocorreu durante um período de expansão e prosperidade nos dois reinos. A Assíria estava preocupada com as suas fronteiras norte e leste (os urartianos estavam pressionando as suas fronteiras) e os arameus também se encontravam numa situação debilitada (Davies, 1992, p. 26); assim, Israel não sentia a pressão que normalmente era exercida nas suas fronteiras do norte (2Rs 14.25). Conforme pode ser visto na profecia de Amós que surge nesse período, o aumento da prosperidade da terra não levou ao aumento da fidelidade a Javé, mas antes ao ateísmo e abuso de poder e privilégios (Am 3—6).

O foco de Oséias está no Norte, onde, depois de Jeroboão II, a situação política se desenvolvia rapidamente. Hubbard (1989, p. 24-25) resume a história de forma sucinta: "a instabilidade dinástica que contaminou Israel após a morte dos Jeroboãos, assistindo-se à queda de seis reis em trinta anos, três deles governando por dois anos ou menos, quatro sendo assassinados (2Rs 15; Os 7.7; 8.4; 10.3; 13.9-11), enquanto um outro ainda foi deposto (2Rs 17.4,5)". O período pós-Jeroboão II vivenciou, além disso, uma Assíria renovada, poderosa e agressiva; primeiro conduzida por Tiglate-Pileser III (745-727 a.C.), em seguida por Salmaneser V, que finalmente iniciou o conflito que levou à derrota total e à anexação do norte ao Império Assírio em 722.

Mas, antes dessa derrota final, aconteceu um importante conflito entre os reinos do Norte e do Sul, que também impactou o livro de Oséias.

Conforme mencionado, não muito depois de Jeroboão II, Tiglate-Pileser III começou a fazer incursões para o oeste. A primeira foi em 738 a.C., quando tomou Hamate. Isso perturbou a tranqüilidade da Síria-Palestina, porque os reis de Israel e da Síria sabiam que os interesses imperiais da Assíria não parariam em Hamate. Porém, Rezim da Síria e Menaém de Israel tentaram evitar o ataque pagando tributo (2Rs 15.19,20).

Levaria quatro anos para que Tiglate-Pileser III retornasse ao oeste e, nesse meio tempo, Peca, aparentemente um usurpador anti-Assíria, matou Pecaías, filho de Menaém (2Rs 15.23-25).

---

[1] Por exemplo, a menção a Judá em 12.2 chama a atenção pelo paralelismo com Jacó na segunda parte do versículo, bem como pelo contexto no qual aparece. Assim, dizemos com Emmerson (1984, p. 64): "Com a substituição do nome Judá no lugar de Israel, a palavra profética do julgamento foi aplicada a uma nova situação".

Ele e Rezim, da Síria, decidiram então se livrar da vassalagem assíria. É discutível, mas muito provável, que eles esperavam ajuda do Egito e, definitivamente, desejavam a ajuda de Judá, então governada por Acaz.

Quando Acaz recusou participar da coalizão antiassíria, Peca e Rezin entraram em guerra contra ele para forçá-lo à aliança (c. 735 a.C.). Essa guerra é geralmente conhecida como a Guerra Siro-efraimista (2Rs 16.1-9; 2Cr 28.5-7; Is 7.1—8.22; Mq 7.7-20). Com suas fronteiras ameaçadas, Acaz apelou a Tiglate-Pileser III para salvá-lo dos vizinhos do norte. O ataque do rei assírio (ca. 733) resultou no exílio de uma parte daquela população e na nomeação de Oséias, um pró-assírios, como rei do Norte. Embora de modo não tão severo, o impacto dessa guerra também levou ao aumento da interferência estrangeira nas políticas de Judá, uma vez que a ajuda de Tiglate-Pileser III não veio de graça (2Rs 16.7,8).

Muitos dos oráculos de Oséias podem ser relacionados a esses eventos históricos,[2] mas aqui mencionaremos apenas alguns (para uma discussão mais completa, ver Hubbard [1989, p. 25] e Davies [1992, p. 28-29]). A abertura do livro, por exemplo, contém uma profecia em que o Senhor diz: "Daqui a pouco, castigarei, pelo sangue de Jezreel, a casa de Jeú" (Os 1.4). Esse oráculo pode ser datado no tempo de Jeroboão II, antecipando o fim da casa de Jeú, quando Zacarias, filho de Jeroboão e último da dinastia, foi assassinado por Salum (2Rs 15.8-12). Davies (1992, p. 28) também sugere que Oséias 2.2-5, 8-13; 4.1-19; 12.2-10 pertencem a esse primeiro período caracterizado por sucesso econômico e impiedade religiosa.

Esses e muitos outros oráculos mostram que a obra de Oséias é mais bem compreendida à luz dos eventos históricos ocorridos na segunda metade do séc. VIII a.C.

Oséias, o homem

O sobrescrito profético apresenta Oséias, que não é conhecido além de seu livro, por um patronímico típico, ele é "o filho de Beeri" (1.1).

A única informação pessoal que obtemos do livro vem dos primeiros três capítulos, porém, sujeita a um amplo debate. Não há qualquer dúvida acerca do tema ou da mensagem dos capítulos. Os oráculos proféticos refletem um antigo e notável uso da analogia entre o casamento humano e a relação de Deus com o seu povo (v. "Mensagem teológica"). A rebelião de Israel contra o seu cônjuge divino reflete-se na infidelidade da esposa de Oséias. Os filhos deste casamento conturbado são chamados por nomes simbólicos, indicativos do rompimento da aliança entre Javé e Israel (Os 1.5,6,9).

Os problemas residem na relação entre a analogia com a história e os detalhes da relação matrimonial, conforme descritos nos caps. 1—3.

Como tem sido apontado com freqüência, mesmo por aqueles que optam por outra conclusão final, o texto é concebido como uma narrativa histórica típica. A

---

[2] Deve-se observar, porém, uma disparidade entre os estudiosos que são otimistas quanto a associar os oráculos com os eventos históricos (v. Wolff, 1974) e aqueles que não o são (Andersen e Freedman 1980, p. 35).

tensão surge porque uma leitura direta do texto leva à conclusão de que Deus ordenou a Oséias casar-se com uma prostituta. O problema começa pela ordem divina: "Vai, toma uma mulher de prostituições [NVI: 'mulher adúltera'] e terás filhos de prostituição" (Os 1.2). A tradução da NVI aproxima-se do comentário à medida que opta por uma versão da passagem que sustenta uma leitura histórica matizada do texto. Isto é, Deus não ordenou Oséias a se casar com uma prostituta, antes, ele se casou com uma mulher cujas inclinações a levariam a cometer adultério contra ele. Desse modo, Deus não dá uma ordem que muitos comentaristas consideram ser pouco ética.

A tensão é sentida do mesmo modo pelos estudiosos críticos e conservadores. Alguns tentam outras soluções. Durante séculos, acreditou-se que, embora não haja nenhum sinal explícito no próprio texto, esse deve ser lido como um evento simbólico e/ou como uma visão e não como um evento histórico (mais recentemente por Gressmann, 1921, e Young, *IOT*, p. 253). Stuart (1987, p. 11) também despreza a visão histórica e defende que Gômer é uma prostituta como o eram todos os israelitas, isto é, ela era uma idólatra. Porém, deseja-se saber como isso resguarda o bom caráter de Deus. Embora o Senhor não esteja ordenando ao profeta que se case com uma mulher que quebrou o sétimo mandamento, Oséias deve se casar com uma que quebrou os dois primeiros. Mais engenhosa é a solução de Wolff, ao preferir defender que Gômer não era uma prostituta de rua, nem mesmo uma prostituta do templo. Melhor dizendo, ela simplesmente tomava parte nos ritos nupciais dos cananeus, os quais implicavam num simples ato de intercurso cultual (Wolff, 1974, p. xxii; também Fensham, 1984).

Não é possível fornecer uma resposta definitiva a esse problema. Stuart está coberto de razão ao afirmar que os referidos capítulos não têm por objetivo proporcionar uma biografia de Oséias (1987, p. 11). No entanto, é preciso dar nova ênfase ao fato que uma leitura franca do texto leva naturalmente à conclusão de que Oséias foi ordenado por Deus a se casar com uma mulher promíscua para simbolizar a relação de Deus com Israel. É metodologicamente perigoso partir dessa leitura com base naquilo que consideramos problemas morais em tal ordem, e de fato estes podem ser questionados. Em nenhuma parte Deus ordena a alguém, a não ser os sacerdotes, para evitar o casamento com uma prostituta (conforme Hill e Walton, *SOT*, p. 362, citando Lv 21.7,14).[3]

Em meio a todos os problemas, não devemos perder de vista o ensinamento claro da seção. O casamento de Oséias com Gômer (se histórico, simbólico, alegórico ou visionário) é usado por Deus para indicar ao mesmo tempo o seu desgosto e o seu amor com o povo da aliança (v. "Mensagem teológica").

[3] Por questões de espaço não podemos nos dedicar aos vários debates relacionados ao casamento de Oséias, por exemplo, a relação entre as mulheres nos capítulos 1 e 3, ou se o capítulo 2 é uma continuidade da narrativa ou um uso metafórico do casamento histórico. Para explicações e discussões mais completas, v. Rowley, Stuart, McComiskey, Andersen e Freedman, *et all.*

ANÁLISE LITERÁRIA

Gênero e formas de discurso

Oséias é uma profecia e, portanto, uma coletânea de oráculos proféticos. O sobrescrito indica essa classificação de gênero quando descreve a obra como "a palavra do SENHOR" (Os 1.1).

A maior parte do livro é poético, com apenas duas importantes seções de oráculos prosaicos (Os 1.2—2.1 e 3.1-5). Em geral, acredita-se que os oráculos poéticos são de origem oral, mas não há certeza sobre isso. Em todo caso, a menos que à enunciação oral do profeta seja conferido erradamente um valor de autoridade acima da forma literária (precisamente contestado por Yee, p. 27-50), a discussão não apresenta nenhum impacto significativo na questão da interpretação do livro.

Como ocorre em muitos outros textos, os oráculos proféticos de Oséias 1-3 são muito mais fáceis de delinear e classificar do que os encontrados em Oséias 4-14 (v. "Estrutura"). Por exemplo, é evidente que Oséias 1.2-9 é um discurso de julgamento (mais especificamente, uma memória profética usada como um discurso de julgamento) e 1.10-2.1 é um discurso de salvação.

No caso de Oséias 4-14, a linguagem de salvação e a linguagem de julgamento são em geral facilmente distinguíveis pelo tom, mas é muito mais difícil diferenciar entre si os oráculos individuais. Faltam a Oséias várias frases introdutórias típicas (como "assim diz o SENHOR") e frases finais que são encontradas em outras profecias. Também é difícil ser mais específico na distinção de tipos particulares, digamos, os oráculos de julgamento; entretanto Wolff enfatizou corretamente a linguagem legal difusa encontrada no discurso de Oséias (Wolff, p. xxiii-xxiv)).

Também é importante reconhecer e distinguir o discurso em primeira pessoa feito por Deus (discurso divino) e o discurso em terceira pessoa feito por Oséias (discurso profético), apesar de que Davies corretamente demonstre ser a confusão e as mudanças sutis entre as duas pessoas uma indicação da estreita identificação de Oséias com Deus (p. 34-35).

Estrutura

A análise da estrutura de Oséias apresenta dificuldades. Enquanto os primeiros três capítulos podem ser facilmente divididos em seções sobre as quais a maioria dos comentaristas concorda, os últimos onze capítulos apenas podem ser delineados num esquema muito amplo. Devemos admitir que qualquer esquema geral do livro deixa escapar algumas das rápidas e sutis transições entre profecias e, portanto, deve ser tomado como um guia de introdução ao livro.

Todos concordam que ocorre uma ruptura importante entre Oséias 1—3 e 4—14. A analogia do casamento predomina em toda a primeira parte, mas a extensa segunda parte do livro usa uma vastidão de imagens.

Uma divisão extra entre os caps. 11 e 12 também pode ser discutida, culminando em dois ciclos de julgamento e esperança nos caps. 4—14, que equivalem à

dupla transição do julgamento (1.2-9; 2.2-13) para a esperança (1.10—2.1; 2.14—3.5 [que pode ainda ser subdividida em dois oráculos de salvação distintos: 2.14-23; 3.1-5]) encontrada na primeira parte do livro. Outros estudiosos reconheceram essa tripla divisão em Oséias, com destaque para Wolff (1974, p. xxix-xxxii) e Yee (1987, p. 51).

Esquema

Sobrescrito (1.1)

I. 1.2—3.5: O casamento conturbado de Oséias reflete a relação de Deus com Israel.
- A. 1.2—2.1: Oséias, Gômer e seus filhos.
  1. 1.2-9: Sinal profético — ação de julgamento.
  2. 1.10—2.1: A relação restabelecida.
- B. 2.2-23: O casamento do Senhor com Israel.
  1. 2.2-13: A relação quebrada.
  2. 2.14-23: A relação restabelecida.
- C. 3.1-5: O restabelecimento da relação matrimonial de Oséias.

II. 4.1—11.11: Primeiro ciclo profético.
- A. 4.1-19: Deus acusa Israel de deslealdade.
- B. 5.1-15: Deus pune Israel.
- C. 6.1–7.16: O chamado de Oséias ao arrependimento é ignorado.
- D. 8.1—10.15: Deus pune Israel por rejeitá-lo.
- E. 11.1-11: O amor de Deus por Israel ultrapassa a sua ira.

III. 11.12—14.8: Segundo ciclo profético.
- A. 11.12—12.14: Os pecados de Israel contra Deus.
- B. 13.1-16: Deus está furioso com o seu povo.
- C. 14.1-8: Israel se arrepende e é abençoado.

Colofão de sabedoria (14.9).

ESTILO LITERÁRIO

Como mencionado em passagens anteriores, o livro é fundamentalmente poético, embora se encontre prosa em duas partes principais (Os 1.1—2.1 e 3.1-5).[4] A característica particular mais marcante da natureza poética e literária do livro é o uso da metáfora e do símile.

[4] Esta declaração simplifica um pouco o debate, pois existem alguns estudiosos que defendem que a poesia de Oséias em certas passagens apresenta vários elementos prosaicos. Andersen e Freedman (1980, p. 60–6), por exemplo, fazem uma análise estatística desses elementos no livro e concluem que o livro não pode ser categorizado de forma clara como poesia ou prosa.

Tais imagens podem ser divididas na maioria das vezes em dois tipos com base no seu referente: Deus ou Israel. Uma segunda linha de demarcação surge em relação à atitude de Deus com respeito a Israel: se ela é positiva ou negativa.

Por exemplo, Deus é um marido ciumento (Os 2.2-13), um pastor frustrado (4.16), uma traça destrutiva ou a indesejada podridão (5.12), um leão feroz (5.14, cf. também 13.7,8) e um caçador (7.12). Por outro lado, no entanto, ele também é um marido clemente (3.1-5), um médico que cura (6.1-2), alguém que revigora a chuva (6.3), um pai amoroso (11.3,4), um leão protetor (11.10,11), um carvalho florido (14.5), um cipreste fértil (14.8).

O livro descreve de modo mais notável e freqüente Israel (em particular o reino do Norte, mas algumas vezes incluindo o reino do Sul) como uma esposa infiel (Os 1.2-9; 3.1-5; 9.1). Outras imagens de caráter mais regional descrevem Israel como o orvalho da madrugada que desaparece rapidamente (6.4), fornos quentes (7.4-7), uma pomba enganada (7.11), um arco enganoso (7.16) e um jumento selvagem (8.9).

O julgamento de Deus que recai sobre Israel é comparado à colheita da tormenta (Os 8.7), escombros levados pela água (10.7) e o jugo de uma novilha atrelada (10.11).

Outros dispositivos literários dão suporte a essas imagens, talvez o mais importante seja o uso do jogo de palavras. Os filhos de Oséias são chamados: "Jezreel", pois Deus castigará a casa de Jeú pelo pecado ocorrido no vale de Jezreel; Lo-Ruama ("não amada" [NVI]), pois Deus já não terá compaixão por Israel; e Lo-Ami ("não meu povo"), pois o Senhor não reconhece mais Israel como o seu povo. Também notável é o jogo de palavras que acontece entre Efraim (*'eprayîm*), asno selvagem (*pr'*) e fertilidade (*pry*).

MENSAGEM TEOLÓGICA

Oséias é um livro profundo e difícil de resumir. O profeta nos apresenta uma grande quantidade de metáforas concernentes a Deus e à sua relação com o seu povo, das quais apenas algumas serão abordadas aqui.

A aliança

Apesar das diferenças e como ocorre com todos os profetas, a aliança — em particular a aliança mosaica — está na base e motiva muitas das mensagens de Oséias (v. Brueggemann, 1968). Por isso, concordamos com Stuart (1987, p. 6-7) quando ele escreve: "O entendimento da mensagem do livro de Oséias depende do entendimento da aliança do Sinai. O livro contém uma série de bênçãos e maldições de Deus anunciadas a Israel através de Oséias. Cada bênção ou maldição está baseada num tipo correspondente dentro da lei mosaica".

Stuart faz diversas ligações entre os discursos de julgamento de Oséias e as maldições específicas da aliança. Um exemplo entre tantos outros é a sua análise de Oséias 4.10,11a (traduzido para o inglês pelo próprio comentarista [trad. lit. para o português]):

Eles comerão, mas não serão satisfeitos;
eles praticarão a prostituição mas não se multiplicarão,
porque eles abandonaram Javé, para venerar a prostituição.

Ele corretamente analisa esse discurso de julgamento como uma derivação das maldições da "fome e infertilidade" existentes na aliança e cita Deuteronômio 28.17,18 e 32.24-28 como apoio.

Em algumas ocasiões, Oséias é bem explícito sobre o papel da aliança em sua mensagem: os israelitas sofreriam o julgamento devido à quebra da aliança (Os 6.7; 8.1).

O casamento de Oséias

Vimos anteriormente (em "Oséias, o homem") o uso simbólico-teológico do casamento do profeta. Oséias foi ordenado a se casar com uma mulher cuja deslealdade representava a infidelidade de Israel em relação a Deus. Embora Oséias tenha sido um dos primeiros a estabelecer desse modo a conexão, a relação entre o casamento humano e a aliança divino-humana foi de tal modo estabelecida, que continuou a ser usada ao longo das Escrituras (v. a seguir "Em direção ao Novo Testamento").

Afinal de contas, existem apenas duas relações que são de fato exclusivas: o casamento e a aliança. Não se devem admitir concorrentes em nenhuma relação. Portanto, a promiscuidade sexual de Gômer se comparou à promiscuidade religiosa dos israelitas.

Embora Oséias explore a relação entre um casamento arruinado e a idolatria, principalmente nos primeiros três capítulos, ela não está ausente no restante do livro (v. particularmente Os 6.10; 7.4; 9.1).

Julgamento e salvação

Desde o estabelecimento da aliança, que é simbolizada pelo casamento, ocorre o julgamento de Deus sobre um Israel desobediente, mas também a esperança da futura salvação por Deus (conforme acima, em "Estrutura").

A desobediência de Israel manifestou-se de muitas formas, mas subjacente a tudo encontrava-se a apostasia do povo. Os israelitas deixaram de adorar o verdadeiro Deus e o substituíram por ídolos (Os 2.2-23 [ver especialmente Os 2.7]; 4.1-13; 5.11; 8.6; 13.2). Em particular, foram os líderes de Israel que desviaram o povo: os sacerdotes (4.6; 5.1; 6.9; 10.5), os profetas (4.5) e os governantes políticos (5.1,10; 7.3-7; 9.15). Conseqüentemente, o povo de Deus será destruído "porque lhe falta o conhecimento" (4.6). A falta de confiança em Deus também se manifestou pela prontidão do povo em fazer alianças estrangeiras para resolver os conflitos de sua política externa, em vez de confiar no Deus soberano que prometeu protegê-los (5.13; 7.8-10; 8.9).

Por isso, Deus ameaça castigá-los severamente. Relacionamos acima, em "Estilo literário", as muitas metáforas utilizadas por Oséias para descrever o julgamento vindouro. Uma metáfora adicional vem das tradições históricas de Israel.[5] Oséias compara

[5] Este espaço não nos permite uma abordagem completa do uso das tradições históricas de Israel por Oséias, portanto, ver em especial D. R. Daniels.

o julgamento que se aproxima a um retorno ao deserto. Os judeus vagarão mais uma vez longe de Deus (Os 2.14). Em retrospecto histórico, o cumprimento imediato de sua palavra profética ocorreu primeiro quando as tribos do Norte foram derrotadas pelas forças assírias em 722 a.C. e, em seguida, em 586, quando a Babilônia subjugou completamente Judá, destruiu o templo e enviou a maioria dos sobreviventes para o exílio.

No entanto, a mensagem de julgamento de Oséias abre caminho a uma nota de esperança para o futuro. Em, talvez, uma das passagens mais profundas do livro, Oséias descreve o conflito interno de Deus com relação a seu povo:

> Como te deixaria, ó Efraim?
> Como te entregaria, ó Israel?
> Como te faria como a Admá?
> Como fazer-te um Zeboim?
> Meu coração está comovido dentro de mim,
> as minhas compaixões, à uma, se acendem.
> Não executarei o furor da minha ira;
> não tornarei para destruir a Efraim,
> porque eu sou Deus e não homem,
> o Santo no meio de ti;
> não voltarei em ira. (Os 11.8-9)

Deus não deixará o seu povo sob julgamento e no exílio para sempre. Ele fará Israel experimentar um segundo êxodo (Os 2.14,15). No fim, o Senhor irá curar Israel das feridas causadas pela desobediência e restabelecerá seus filhos na terra (14.1-9).

EM DIREÇÃO AO NOVO TESTAMENTO

Em primeiro lugar, existem poucas, mas muito significativas, citações de Oséias no Novo Testamento. Tanto Paulo (Rm 9.25) quanto Pedro (1Pe 2.10) citam o uso negativo ou positivo dos nomes dos filhos do profeta em defesa de suas argumentações de que os gentios já fazem parte do povo de Deus. O chamado sarcástico de Oséias pela morte personificada (talvez refletindo o deus cananeu Mot): "Onde estão, ó morte, as suas pragas? Onde está, ó sepultura, a sua destruição?" (Os 13.14 [NVI]), é citado por Paulo quando ele celebra a vitória de Cristo sobre a morte (1Co 15.55). Por último, e mais difícil, é a citação de Oséias 11.1 ("Quando Israel era menino, eu o amei; e do Egito chamei o meu filho".) em Mateus 2.15, como sendo uma profecia a respeito do retorno de Jesus de sua curta estada no Egito.

Porém, essa última profecia deve ser interpretada à luz da crença do Novo Testamento de que Jesus era o íntegro Filho de Deus que, diferente dos israelitas, era obediente ao seu Pai divino. Assim, muito nos evangelhos, em particular no de Mateus, é uma reflexão sobre o livro do Êxodo (v. Stock, Dennison).

Um último tema que mencionaremos, o qual parte de Oséias, passa por outros profetas (Jeremias e Ezequiel, em especial) e chega ao Novo Testamento, é a idéia de que a aliança divino-humana reflete-se no casamento humano. Efésios 5.22-33 é o desenvolvimento mais explícito desse tema a partir de uma perspectiva cristã.

Joel

Em seu sobrescrito, o livro de Joel é atribuído (1.1) a um misterioso desconhecido, Joel, o filho de Petuel. Embora outras dúzias de pessoas possuam o nome Joel no Antigo Testamento, não se pode assegurar que o profeta tenha relação com quaisquer desses indivíduos. O fato de nenhuma outra informação estar incluída no sobrescrito sugere que Joel era bastante conhecido dos seus contemporâneos e que, portanto, uma identificação adicional mostrava-se desnecessária. Presume-se que o profeta viveu nos arredores de Jerusalém, como indica a ambientação do livro. Devido à sua familiaridade com o templo e a participação na adoração daquele lugar, alguns o identificaram como um profeta do culto ou do templo (Kapelrud, Ahlström).

CONTEXTO HISTÓRICO

O livro de Joel pode ser esquematizado da seguinte maneira:

Sobrescrito (1.1)

I. A praga dos gafanhotos: o desastre imediato (1.2-20).
   A. Efeito e extensão do desastre (1.2-12).
      1. Os anciões e os cidadãos (1.2-4).
      2. Os ébrios (1.5-7).
      3. Os sacerdotes e os lavradores (1.8-12).
   B. Convocação para jejuar e orar no templo (1.13,14).
   C. A lamentação e o clamor (1.15-20).

II. O Dia do Senhor: o desastre iminente (2.1-17).
   A. Grito de alerta, sinal de ataque (2.1-2).
   B. O exército divino como gafanhotos (2.3-11).
   C. Oferta de arrependimento (2.12-14).
   D. Convocação para jejuar e orar no templo (2.15-17).

III. A resposta do Senhor (2.18—3.21 [TM 4.21]).
   A. Ao desastre imediato: gafanhotos (2.18-27).
      1. Remoção da ameaça (2.18-20).
      2. Cura da terra (2.21-24).
      3. Restauração da prosperidade (2.25-27).
   B. Ao desastre iminente: o Dia do Senhor (2.28—3.21 [TM 3.1—4.21]).
      1. Salvação para Israel (2.28-32 [TM 3.1-5]).

a. Todos serão profetas (2.28-29 [TM 3.1-2]).
b. Liberdade para o remanescente (2.30-32 [TM 3.3-5]).
2. Julgamento sobre as nações (3.1-17 [TM 4.1-17]).
a. Escravidão para os escravizadores (3.1-8 [TM 4.1-8]).
b. Guerra santa contra o mal (3.9-17 [TM 4.9-17]).
(1) Convocações para a batalha (4.9-11 [TM 3.9-11]).
(2) Eventos no vale de Josafá (3.12-17 [TM 4.12-17]).
3. Bênção para o povo de Deus (3.18-21 [TM 4.18-21]).

Considerando-se que sabemos pouco sobre o profeta em si, somos forçados a examinar a evidência interna do livro para determinar o ambiente sociológico, religioso, político e cultural no qual ele viveu, esperando que isso possa nos fornecer informações adicionais sobre a datação e propósitos do livro.

1. A maioria pode concordar que o livro foi escrito em algum tempo depois da invasão de uma praga de gafanhotos (Jl 1). Porém, é muito provável que tais invasões fossem razoavelmente comuns; mesmo se tivéssemos alguma fonte de informação histórica sobre tais irrupções, talvez não pudéssemos precisar a data da praga reportada no livro.

2. O livro pressupõe a existência e a operação rotineira do templo (Jl 1.9,13-16; 2.15-17); por tal razão uma data entre 586 e 516 a.C. pode ser eliminada com segurança.

3. Muitas outras nações são mencionadas, principalmente como inimigas das quais o Senhor se vingaria (os fenícios, os filisteus, o Egito, Edom, os gregos e os sabeus: c. 3 [TM 4]). Por mais que estes sejam basicamente os inimigos tradicionais de Israel, a informação ainda não possibilitaria atribuir a data do livro a um período no qual se soubesse que tais inimigos específicos estavam em ação. O comércio grego no Oriente é reconhecido por fontes assiriologistas já no séc. VIII a.C. (3.6 [TM 4.6]). Embora os sabeus tenham dominado as rotas do comércio oriental no séc. V a.C. (3.8 [TM 4.8]), eles também atuavam no comércio no período salomônico (1Rs 10; 2Cr 9).

Sob esse aspecto, os nomes que são mencionados chamam menos a atenção do que aqueles que não o são. É impossível não perceber a ausência de qualquer referência aos assírios ou aos babilônios, potências cujas conquistas militares tiveram o máximo impacto sobre Israel e Judá. Embora este seja logicamente um argumento de silêncio, ele também sugere que o livro foi anterior à hegemonia da Assíria ao longo da costa mediterrânea (na metade do séc. VIII) ou, então, posterior à queda da Babilônia (final do séc. VI).

4. O livro supõe uma situação na qual a liderança da comunidade está nas mãos dos anciões e sacerdotes (1.2,13; 2.16), e não existe qualquer menção aos reis ou aos servidores reais. Ainda que seja, mais uma vez, um argumento de silêncio, isso pode sugerir ou um período sem uma monarquia (período pós-exílico) ou no qual a monarquia tenha um papel limitado (como a menoridade de Joás no final do séc. IX, 1Rs 11—12; 2Cr 23—24).

5. Também como um argumento de silêncio, não há nenhuma menção ao reino do Norte. A designação de Judá como "Israel" (2.27; 3.2,16 [TM 4.2, 16]) supõe

naturalmente um tempo em que as tribos do Norte foram levadas para o exílio (722 a.C.); A denominação de Judá como "Israel" é mais facilmente encontrada nos livros pós-exílicos.

6. Existem numerosas concordâncias de fraseologia e conceitos entre Joel e outros livros proféticos. Isso pode ser explicado de vários modos: (1) Joel pode ter feito um vasto uso da literatura profética anterior a ele, ou (2) a sua profecia teve um impacto decisivo sobre os que o seguiram e citaram sua obra, ou ainda (3) Joel com freqüência empregou um estoque comum de linguagens proféticas e na verdade não dependeu de outras composições, ou (4) cada citação deve ser avaliada em seu próprio valor, para determinar se Joel usou outros ou foi usado por eles. Muitos concluíram que Joel se valeu de textos anteriores (v. Gray, 1893).

7. Os conceitos teológicos no livro também podem fornecer indícios da data de sua composição. Deus não se revelou a Israel de uma única vez, mas em vez disso, mostrou aos poucos a natureza da sua relação com Israel através dos profetas e durante um período. Em muitos exemplos, pode-se descobrir como os temas específicos, os motivos ou as imagens foram sucessivamente usados e modificados com o passar do tempo, de forma que o desenvolvimento de um conceito específico pode ser arranjado numa ordem cronológica. A representação de Joel das nações reunidas para a batalha contra o Senhor (3.9-17 [TM 4.9-17]) é encontrada principalmente em materiais recentes (Ez 38—39; Zc 12.1-5; 14.1-7; cf. Is 66.18). A descrição de uma fonte que flui do templo (3.18 [TM 4.18]) também se encontra em Ezequiel 47.1-12 e Zacarias 14.3-8. Embora tais exemplos sejam extraídos das fases posteriores do desenvolvimento da literatura bíblica, é ao menos possível que eles tenham se valido de materiais prévios. Uma vez mais é difícil fazer afirmações categóricas com relação à datação de Joel a partir dessas evidências.

8. Os estudos mais antigos com freqüência consideraram as referências ao muro da cidade (2.7,9) como sugestões de que a data do livro se encontrava depois da conclusão dos muros de Jerusalém por Neemias. Essa linha de raciocínio, hoje, foi em grande parte abandonada. Apesar dos muros de Jerusalém terem sofrido enormes danos (Jr 52.14; 2Rs 25.10; 2Cr 36.19), as declarações de que no tempo de Neemias as *brechas* no muro foram reparadas (Ne 2.13; 3.8; 4.1) indicam que nem todo o muro fora derrubado durante a destruição da cidade em 586 a.C.; além disso, caso os muros tivessem sido destruídos em sua totalidade, seria pouco provável que Neemias e seus trabalhadores completassem o reparo em cinqüenta e dois dias (Ne 6.15). Ahlström (1971, p. 114-15) compara as referências ao muro em Joel 2.7 e 9 com as menções ao templo em Jeremias 41.5: apesar da destruição do templo, as pessoas ainda podiam trazer oferendas "ao templo de Javé". Após a destruição havia restado a estrutura básica, de modo que o templo ainda podia ser identificado, e mencioná-lo não significa, nesse contexto, que ele já tivesse sido reconstruído.

9. As referências à diáspora dos judeus em terras vizinhas (Jl 3.1,2 [TM 4.1,2]) também poderiam sugerir uma data pós-exílica, embora tal dispersão não fosse de forma alguma limitada às ações dos babilônios (Zc 1.18-21 [TM 2.1-4]). A realocação de populações era uma política rotineira entre os assírios: os anais de Senaqueribe demonstram que ele já havia sujeitado Judá a uma importante depor-

tação, de forma que as referências a uma diáspora não precisariam aludir apenas ao cativeiro babilônio.

10. Os argumentos de estilo e a datação da linguagem são bastante inconclusos. Apesar de muitas características lingüísticas de Joel apresentarem algo em comum com os últimos livros bíblicos, faltam-nos dados suficientes para determinar se tais características foram inovações posteriores no desenvolvimento do hebraico ou simplesmente coincidências. Os argumentos de linguagem podem ter um papel de ratificação de outros argumentos, mas nos falta um *corpus* suficiente para empregá-los com segurança. Muitas características lingüísticas identificadas como tardias foram contestadas por Kapelrud (1948, p. 86–7, 111–2) e Ahlström (1971, p. 1-22).

11. A posição de Joel no cânon hebraico entre as profecias do séc. VIII de Oséias e Amós foi tomada por muitos como indicativo de sua datação; porém, na LXX, Joel foi posto depois de Miquéias. Sua posição entre Oséias e Amós é com certeza o resultado das semelhanças entre Amós 1.2; 9.13 e Joel 3.16,18 [TM 4.16,18] e ao fato de Amós e Joel mencionarem Tiro, os filisteus e Edom (Allen 1976, p. 21).

12. Embora seja mais um argumento de silêncio, vale a pena notar a ausência de qualquer polêmica em relação à adoração sincrética ou à adoração de divindades estrangeiras, acusações tão características da profecia pré-exílica. Ainda que a idolatria tenha sido suprimida brevemente na época de Joás, seria de se esperar pelo menos algumas referências a ela na pregação de Joel, especialmente pelo fato de o livro abarcar assuntos como a chuva e a fertilidade, áreas que dizem respeito aos cultos da fertilidade e aos campos específicos de competência de Baal como uma divindade da tempestade. Kapelrud (1948) tentou analisar a preocupação de Joel com a fertilidade tendo como pano de fundo a religião cananéia da fertilidade, mas no geral seus esforços não se provaram convincentes.

Essa visão geral das principais linhas de evidências citadas na tentativa de se estabelecer a datação de Joel não é conclusiva. No entanto, é justo afirmar que ela mostra uma tendência no sentido de uma data no período pós-exílico. Na história da pesquisa deste assunto, tem-se proposto uma ampla variedade de datas para o livro. A seguir, uma lista representativa de algumas das datas propostas por vários estudiosos; v. a discussão mais detalhada em Prinsloo (1985, p. 5-8) e Allen (1976, 19-24):

- Séc. IX, tempo de Joás: K. A. Credner, G. C. Aalders, E. J. Young, M. Biè.
- Final do séc. VII : A. S. Kapelrud, C. A. Keller, K. Koch.
- Início do séc. VI: W. Rudolph.
- Final do séc. VI até a metade do V: W. F. Albright, J. M. Myers, B. Reicke, G. Ahlström, L. Allen.
- Final do séc. V até a metade do IV: A. Weiser, W. Wolff, J. A. Bewer, F. R. Stephenson.
- Início do séc. III: M. Treves.
- Tão recente quanto o séc. II: B. Duhm.

D. Stuart (1987, p. 226) associa o estímulo do livro às invasões de Judá pelos assírios ou babilônios em 701, 598 ou 588 a.C.

A despeito da avaliação de Delitzsch de que o "avanço de Joel para uma época pós-exílica por Duhm, Merx, Stade, e outros, é um dos frutos mais podres da escola crítica",[1] a posição defendida por Ahlström, Myers e Allen parece representar o melhor tratamento dado às evidências.

ANÁLISE LITERÁRIA

O fato de o livro de Joel resistir tanto às tentativas de datação pode refletir em parte outra característica importante do livro. Várias particularidades sugerem que o livro de Joel como um todo é ou um texto litúrgico planejado para um uso repetitivo em ocasiões de lamento nacional, ou, no mínimo, um exemplo histórico desse lamento.

Alguns salmos parecem ter sido compostos para tal ocasião, e certas narrativas também oferecem exemplos dessa prática. Em tempos de desastre natural ou ameaça militar, (1) as pessoas eram freqüentemente chamadas para um período de jejum em um santuário (Jl 1.13,14; 2.15-17; cf. 2Cr 20.3,4; 1Rs 21.9-12; Is 22.12; 32.11-14; Ed 8.21; Jr 36.8-10; 49.3-6; Jn 3.7,8), onde (2) eles fariam a sua oração de clamor a Deus, lembrando-o de suas misericórdias no passado (Jl 1.2-12,15-20; 2.1-11; cf. 2Cr 20.5-13; Sl 12.1-4; 60.1-5; 85.1-7), e (3) receberiam uma resposta de prosperidade ou aflição por parte de Deus (Jl 2.12—3.21 [TM 4.21]; cf. 2Cr 20.14-17; Sl 12.5,6; 60.6-12; 85.8-13); v. Dillard, *2 Chronicles* [*2 Crônicas*], p. 154-5; Ogden, 1983, p. 97-106.

Se o livro de Joel tinha o objetivo de servir como parte de uma liturgia no templo, a dificuldade em lhe atribuir uma data é ainda mais fácil de se entender. O uso litúrgico repetitivo exigia uma composição que pudesse ser usada em muitas ocasiões diferentes, quer seja diante de um desastre natural ou de uma ameaça militar. As referências históricas específicas estreitariam a gama de eventos aos quais o texto poderia ser aplicado ou ao quais poderia ser usado liturgicamente. Vale observar ainda como o texto é "a-histórico" com relação à confissão do pecado: embora o texto exija arrependimento (1.13,14; 2.13,14), nenhum pecado em particular é mencionado como causador da aflição do povo. Quanto menos específico for um texto litúrgico, maior é a extensão de sua aplicabilidade. Essa característica do livro pode ajudar não apenas a explicar por que é tão difícil datá-lo, mas também como ele alcança o tipo de atemporalidade que o torna uma literatura tão poderosa em nosso próprio tempo.

Até a primeira metade do séc. XX a unidade do livro de Joel permaneceu basicamente incontestável. Mas, nesse momento, B. Duhm defendeu a tese de que o livro consistia na obra de pelo menos dois indivíduos diferentes. Um profeta pré-exílico que proferiu oráculos referentes a uma invasão local de gafanhotos, cujas declarações constituem o núcleo de Joel 1.1—2.27, e um apocaliptista tardio situado no período dos macabeus, que incorporou essa obra do profeta às suas próprias declarações referentes ao Dia do Senhor. Duhm atribuiu 2.28—3.21 [TM 3.1–4.21], 1.15, 2.1-2, 10-11 a essa última figura. Outros estudiosos seguiram o exemplo de Duhm, mas com algumas modificações.

[1] *Old Testament History of Redemption*, trad. S. Curtiss (Scribner e Welford, 1881), p. 113.

Os estudos mais recentes (Allen, Chary, Dillard, Kapelrud, Keller, Myers, Romerowski, Rudolph, Stuart, Thompson, Weiser, Wolff) tendem a ver o livro como composição de um único autor, ainda que possivelmente ela inclua algumas adições pouco significativas à sua redação original. O argumento mais incisivo a favor da unidade essencial do livro surge da consideração da estrutura literária do livro como um lamento. Aquelas passagens identificadas como interpolações de um outro escritor em Joel 1–2 são vistas como totalmente relacionadas ao contexto.

A relação entre as descrições da praga dos gafanhotos em Joel 1 e 2.1-11 é um dos principais debates na história da exegese de Joel. Existem várias posições representativas com variações intermediárias, e cada uma delas, quer seja antiga ou moderna, possui os seus defensores. A seguir, apresentamos um panorama das abordagens representativas, de acordo com três categorias.

1. Alguns intérpretes consideram que o cap. 2 contém simplesmente uma descrição a mais ou (1) daquela mesma praga do gafanhoto ou (2) da invasão de uma praga do gafanhoto histórica num período subseqüente àquele descrito no cap. 1. Essa abordagem, com efeito, nega o caráter metafórico do cap. 2 e defende, em vez disso, que gafanhotos verdadeiros são descritos como o exército de Deus (2.25). Ninguém de fato contesta que em 2.1-11 existe uma descrição de gafanhotos, tampouco que o fenômeno ali representado (escuridão, barulho, invencibilidade, levados pelo vento marítimo, fedor, etc.) reflete as características básicas de uma praga de gafanhotos. Além disso, a declaração (2.25) de que o Senhor recompensaria Judá pelos anos devorados pelos gafanhotos pode ser indício da ocorrência de mais de uma invasão.

2. Para outros pesquisadores a descrição em Joel 2 é ou (1) metáfora de uma invasão futura de um exército estrangeiro ou de um dos inimigos tradicionais de Israel; ou (2) uma alegoria de todos os inimigos tradicionais de Israel. Dessa perspectiva, uma invasão recente de gafanhotos (cap. 1) seria o arauto de uma outra invasão ainda maior, perpetrada por um inimigo histórico. Um comentarista moderno que identificou o inimigo em 2.1-11 com os assírios ou babilônios foi D. Stuart (1987, p. 206, 232-4, 250). Stuart também considera a descrição da praga dos gafanhotos no cap. 1 como metáfora de um inimigo histórico. Os invasores são descritos como um exército em marcha; a conseqüência da invasão seria o domínio de Jerusalém pelos gentios (2.17). Em Joel 3.4-14,19 [TM 4], vêem-se julgados os exércitos gentios; e Judá recebe a promessa de que já não seria humilhada perante os gentios (2.19,26-27). Todos reconhecem alguma relação entre o livro de Joel e Êxodo 10. A praga dos gafanhotos no livro do Êxodo ocorre em conexão com uma vitória sobre a mais poderosa nação daquele tempo e, portanto, uma vitória sobre alguma outra nação poderosa poderia ser esperada em razão da analogia com Joel. Os inimigos tradicionais de Israel eram principalmente os exércitos do norte (2.20). Mais elementos provenientes dos episódios em Êxodo foram reutilizados por outros profetas em relação à Assíria e à Babilônia (Stuart 1987, p. 234). Outros inimigos tradicionais de Israel também foram descritos como insetos (Is 7.18). Mas outros aspectos do texto não se ajustam exatamente a um exército de verdade, por exemplo, o escurecimento do céu (2.2) ou o salto pelos cimos dos montes (2.5). Além de ser curioso encontrar em Joel os gafanhotos sendo descritos como semelhantes a um exército, se no caso representar

um exército era o que de fato se pretendia, ou seja, a metáfora é, num certo sentido, neutralizada pelo símile.

3. A abordagem adotada na maioria dos comentários modernos considera a segunda descrição da invasão dos gafanhotos como uma metáfora ampliada com base na invasão dos gafanhotos descrita em Joel 1: o profeta usa a nova praga como uma precursora do iminente Dia do Senhor, o dia do julgamento, quando o Senhor viria pessoalmente, liderando o seu próprio exército divino na guerra santa contra o mal. A ameaça nesse caso não viria de nenhum inimigo histórico em particular, mas antes, do próprio exército do Senhor (2.11). Essa interpretação é favorecida pelo amplo uso em 2.1-11 de uma linguagem que é mais comumente reservada para descrever as teofanias. Além disso, ela preserva o caráter metafórico da linguagem: o exército de Deus é muitas vezes comparado aos exércitos humanos. Allen (64) descreve os primeiros motivos da praga do gafanhoto, em 2.1-11, como "elevados e transpostos para uma chave superior, para um cenário mais estridente e um andamento mais acelerado", de modo que eles não podem ser reduzidos a mais uma descrição de um encontro entre Judá e uma massa de insetos. Mais adiante, na parte final do livro, o Senhor promete à Judá não apenas alívio dos efeitos de uma nova invasão de gafanhotos, mas também a liberdade do dia do julgamento escatológico. Todos em Israel que invocarem o nome do Senhor serão salvos (2.28 [TM 3.5]), e o Senhor será um refúgio para o seu povo (3.16 [TM 4.16]), pois as nações passarão, então, a enfrentar o exército divino (3.1-3 [TM 4.1-3], 9-15). O fato de o profeta dedicar tanto espaço à descrição da remoção de uma ameaça apocalíptica sugere que a sua segunda descrição de um exército de gafanhotos se situava no texto onde essa ameaça era introduzida originalmente.

Cada uma dessas abordagens com as suas variações produzem enredos razoavelmente plausíveis para se entender a relação entre as duas narrativas, mas a abordagem descrita por último reflete melhor o fluxo do argumento no livro como um todo. Deve-se ainda questionar se a ambigüidade concernente à relação dos caps. 1 e 2, percebida pelos leitores modernos de Joel, é um produto fortuito de nosso desconhecimento das circunstâncias de sua composição original, ou se tal ambigüidade é um produto deliberado do autor. Se o livro de Joel é de fato um texto litúrgico, a própria ambigüidade dentro do livro facilitaria o seu uso e aplicação em contextos diferentes daqueles que originalmente motivaram o livro e, nesse sentido, poderia tratar-se de uma ambigüidade deliberada.

MENSAGEM TEOLÓGICA

Joel pregou a soberania, a santidade e a compaixão de Deus. O Deus santo não ignoraria o pecado entre os seus próprios eleitos. O profeta viu na invasão de uma praga de gafanhotos a mão de Deus castigando e levando Israel ao arrependimento. Essa invasão dos gafanhotos era uma advertência de que se Israel não se arrependesse, um exército ainda mais devastador viria contra a nação. Israel havia muitas vezes previsto e esperado pela intromissão divina contra os seus inimigos históricos. Mas Joel contraria esse tema num tipo de paródia satírica (Kline, p. 119-20): Israel havia previsto a presença protetora do querubim alado, do glorioso séqüito do Guerreiro

Divino — o Senhor certamente traria os guerreiros alados, mas eles viriam na forma de uma nuvem de gafanhotos para julgar Israel (2.1-11).

Mas a soberania de Deus não se restringe a Israel. Ele governa sobre todos os acontecimentos de todas as nações, e os exércitos angelicais ainda virão justificar o nome de Deus entre as nações (Jl 3 [TM 4]). Joel retrata não simplesmente a vitória de Israel sobre um inimigo histórico específico, como ocorrera muitas vezes no caso de oráculos contra as nações estrangeiras em outros livros proféticos, mas uma batalha cósmica decisiva, universal e escatológica contra o mal no Dia do Senhor.

Esse terrível Dia do Julgamento sobre as nações também será um dia em que Deus mostrará compaixão e misericórdia por aqueles que dentre o seu povo estiverem arrependidos e invocarem o nome do Senhor (Jl 2.32 [TM 3.5]).

EM DIREÇÃO AO NOVO TESTAMENTO

A igreja também precisa ouvir a mensagem que Deus enviou a Israel através de Joel — continua sendo verdade que Deus castiga aqueles que ele ama (Pv 3.11,12; Hb 12.5-11) e que ele ainda justificará o seu nome entre as nações.

O livro de Joel é muito familiar aos cristãos por causa do amplo uso feito da passagem 2.28-32 [TM 3.1-5] no Novo Testamento.

No Antigo Testamento o Espírito de Deus é de modo preeminente o espírito que autoriza e habilita a profecia. Moisés disse: "Tomara todo o povo do SENHOR fosse profeta, que o SENHOR lhes desse o seu Espírito!" (Nm 11.29). Joel profetiza sobre o dia em que Deus responderia a oração de Moisés e o Espírito da profecia seria derramado sobre todo o seu povo (2.28,29). Pedro viu o cumprimento da profecia de Joel nos eventos do Dia de Pentecostes (At 2.14-21), com a sua teofania acompanhada do fogo (Jl 2.30 [TM 3.3]). O fogo da presença divina não seria uma ameaça para o Israel renovado, a igreja, mas antes viria autorizar a sua palavra.

No antigo Israel, a ordem da hierarquia social colocava no topo o homem mais velho, judeu e livre. A maioria dos profetas de Israel pertencia a esse grupo. Uma antiga oração proferida no amanhecer pelo ancião judeu espelha essa estrutura: na oração, aquele homem agradece a Deus por não ter nascido "um escravo, um gentio ou uma mulher". A súplica de Joel vislumbra uma mudança, pois, no Israel que Joel antevê, o dom profético não será apenas para os homens, mas também para mulheres ("vossos filhos e vossas filhas"), não apenas para os mais velhos, mas também para o jovem ("vossos velhos [...] e vossos jovens"), e não apenas para o liberto, mas também para os escravizados ("sobre os servos e sobre as servas"). A referência de Joel em "todo o povo" (Jl 2.28 [TM 3.1]) era os cidadãos de Judá. No entanto, visto que o Israel renovado, a igreja, consiste em judeu e pagão, até mesmo essa barreira cairia. Paulo pode bem ter pensado nessa passagem quando ele disse que em Cristo "não pode haver judeu nem grego; nem escravo nem liberto; nem homem nem mulher; porque todos vós sois um em Cristo Jesus" (Gl 3.28). Em Romanos 10.12, Paulo cita Joel 2.28 [TM 3.5] na sua argumentação de que "não há distinção entre judeu e grego", a fórmula "todos os que o invocam" deve incluir a ambos. Embora em Joel essa parte seja dirigida apenas a Israel, Paulo a interpreta como válida para o israelita verdadeiro

em vez de simplesmente para o israelita de acordo com a carne (Rm 9.6-15). Aqueles que invocam o Senhor são aqueles a quem ele chamou (Rm 9.24; cf. Jl 2.32b [TM 3.5b]), judeu e gentio.

O mesmo Espírito que autorizou os antigos profetas também autorizaria a igreja, pois ela também receberia poder para levar o testemunho de Deus depois que o Espírito descesse sobre ela (At 1.8). A teologia protestante geralmente fala do "sacerdócio de todos os crentes"; talvez também devêssemos falar do "profetismo de todos os crentes".

O Novo Testamento refere-se muitas vezes a "invocar" o Senhor ou ao nome do Senhor (At 4.9-12; 9.14,21; 22.16; 1Co 1.2; 2Tm 2.22). A esse respeito, tais passagens fazem lembrar a referência de Pedro a Joel 2.32 [TM 3.5] no seu sermão de Pentecostes (At 2.21). Pedro não deixou qualquer dúvida de que "invocar o nome do Senhor" significa invocar o nome de Jesus, o único nome pelo qual devemos ser salvos (At 4.12).

Amós não é um livro extenso, apenas nove capítulos formados por 146 versículos e quase duas mil palavras. Mas, apesar de seu tamanho modesto, ele tem sido objeto de intenso estudo. Em sua obra *Understanding the Book of Amos* [*Entendendo o Livro de Amós*], G. Hasel (1991, p. 26) observou que em três décadas, de 1960 a 1980, vieram a público sessenta comentários diferentes sobre Amós. Hasel (p. 14) descobriu ainda mais de oitocentas publicações sobre esse pequeno livro, escritas entre 1969 e 1990. Uma boa fonte de referências bibliográficas sobre esse livro foi publicada por A. van der Wal (1986).

AUTORIA E CONTEXTO HISTÓRICO

O livro revela-nos muito a respeito do homem Amós. Ele viveu na primeira metade do séc. VIII a.C. durante o reinado de Jeroboão II (793-753 a.C.) em Israel, e de Uzias (791-740) em Judá (Am 1.1). As estimativas sobre a duração do período em que Amós atuou como profeta vão desde uma única ocasião, consistindo de uma "arenga de vinte minutos" (Rosenbaum, 1990, p. 76, 100), de um único dia ou alguns dias, até períodos mais longos de tempo; o livro não fornece informações precisas para se tomar uma decisão. Os sobrescritos parecem sugerir um período relativamente curto, anterior a um grande terremoto (1.1; cf. Zc 14.5).

A sua pregação ocorreu no reino do Norte, numa época de grande prosperidade que acompanhou os reinados de Jeroboão e Uzias. Foi um período de desenvolvimento sem precedentes nos reinos pós-cisma. Sob o comando desses dois reis, os territórios de Israel e de Judá se expandiram, abarcando quase toda a terra ocupada durante o império de Davi e Salomão, conforme Jonas profetizara em relação a Jeroboão (2Rs 14.25). Em conseqüência dos sucessos militares e da expansão territorial (2Rs 14.25-28; 15.2; 2Cr 26.6-8), os dois reinos acumularam grandes riquezas. Uma classe rica e libertina desenvolveu-se em Samaria. A opulência, o abuso do poder e do privilégio da riqueza em Samaria formaram o foco de grande parte da pregação de Amós. Mas esse período de sucesso material e militar seria apenas um pôr-do-sol, breve e glorioso, para os reinos de Israel: os assírios já estavam construindo o seu império ao norte, e ambos os reinos logo cairiam sob seu domínio. A pregação de Amós se dá à sombra da ameaça de uma invasão (Am 3.11; 5.3,27; 6.7-14; 7.9,17; 9.4).

Embora ele tenha pregado no reino do Norte, Amós era de Tecoa, uma cidade de Judá, a oito quilômetros ao sul de Belém. Tradicionalmente se pensou que ele viera das classes sociais inferiores do antigo Israel. Amós era um pastor que tangia rebanhos (Am 1.1). Durante os meses quentes de verão, os pastores mudavam os rebanhos para lugares

mais baixos, onde Amós também trabalhou como "boieiro" ou "colhedor" de sicômoros (7.14), possivelmente em troca dos direitos de pastoreio (Hasel, 1991, p. 53).[1]

Sob certos aspectos, é função da crítica mover céus e terras. Embora as afirmações do texto sobre Amós pareçam à primeira vista coerentes e objetivas, análises mais cuidadosas têm levantado questões sobre quase todas as afirmações que dizem respeito ao livro e ao profeta. Essas questões incluem temas relativos à condição social de Amós, sua relação com os outros profetas e com o culto, a localização de Tecoa, onde era sua casa, e qual parcela do livro corresponde realmente à redação ou à pregação do próprio profeta.

A condição social do profeta. À primeira vista, Amós parece ser um homem de condição humilde, pastor e trabalhador itinerante de pomar. Trataria-se, portanto, de alguém pertencente aos pobres e às classes exploradas da sociedade, um membro dos estratos sociais inferiores, aos quais representou em sua pregação. Porém, desde os anos 1950, muitos estudiosos vem defendendo o exato oposto: Amós seria proveniente, ao contrário, dos escalões superiores da sociedade israelita. A designação de Amós como um "pastor" (Am 1.1) não utiliza o vocábulo comum para aquela profissão (*rô'ēh*), mas, em vez disso, um termo diferente (*nôqēd*). Um cognato a esse termo em ugarítico sugere que Amós poderia ser um expressivo criador ou negociante de gado (Craigie, 1982, 1983). Outros apelam para um cognato acadiano (*nāqidu*) que designava um funcionário administrativo de nível médio que servia num templo mesopotâmico, indicando que Amós supervisionava ou conduzia os rebanhos pertencentes ao templo de Jerusalém. Embora a existência de tais rebanhos ou manadas seja evidente para os templos mesopotâmicos, não há nenhuma indicação clara na Bíblia de que o templo de Jerusalém investisse seus recursos em rebanhos e terras.

Qualquer que seja o cenário, ou como um indivíduo rico ou um funcionário a serviço do templo, Amós não teria sido um simples fazendeiro ou camponês, mas antes um membro das classes sociais mais ricas contra as quais ele dirigiu as suas acusações. Para alguns, sua designação adicional como colhedor de sicômoros deve ser descartada, visto que Amós 7.10-17 é amplamente considerado como uma inserção posterior ao livro (*e.g.*, Auld, 1986, p. 40)[2] ou, através de argumentos filológicos adicionais, outros reinterpretam a frase "colhedor de sicômoros" (7.14) com o signi-

---

[1] O sicômoro não deve ser confundido com a nossa figueira. No antigo Israel, o sicômoro crescia principalmente nas planícies (1Rs 10.27; 1Cr 27.28; 2Cr 1.15; 9.27). Era usado como alimento, porém não era tão apreciado quanto o figo comum, sendo, portanto, basicamente um alimento dos pobres. A fruta era talhada para facilitar sua maturação; o talhe estimulava a produção do gás etileno, acelerando o amadurecimento da fruta. Cf. O. Borowski, *Agriculture in Iron Age Israel* [*A agricultura na idade do ferro em Israel*] (Eisenbrauns, 1987).

[2] Os estudiosos críticos em geral consideram 7.10-17 como uma inserção secundária, pois é a única narrativa em terceira pessoa no livro. Hayes (1988), por exemplo, separa a passagem de seu contexto imediato e a coloca numa seção isolada no final de seu comentário. Outros se referem a ela como uma inserção secundária, mas a consideram bem colocada em seu contexto (Andersen e Freedman, 1989; Hubbard, 1989; Stuart, 1987; ver Hasel, 1991, p. 41-42).

ficado de algo como "coletor de impostos" ou "comissário de governo" (Rosenbaum, 1990, p. 48-49).

Em última análise, porém, é pouco provável que Amós pertencesse à classe mais rica da sociedade israelita. Os argumentos a partir do cognato ugarítico ou acadiano exigem um salto cultural, temporal e espacial, e podem não refletir o uso do termo *nôqēd* em hebraico. Amós refere-se como alguém "do serviço junto ao rebanho" (Am 7.15, NVI), *i.e.*, conforme um pastor e não um rico negociante de gado. Os argumentos filológicos que atribuem um outro significado à frase "colhedor de sicômoros" são pouco convincentes e a simples desconsideração de 7.10-17 tampouco representa uma abordagem metodologicamente satisfatória. A concepção tradicional ainda possui muitas vantagens que a recomendam.

Qual Tecoa? A única aldeia conhecida pelo nome Tecoa na Bíblia é a aldeia de Judá, ao sul de Belém, local tradicionalmente identificado como a casa de Amós. Todavia, levando-se em conta o fato de que o ministério do profeta se desenvolveu no reino do Norte e que os sicômoros não crescem nos arredores da Tecoa de Judá, vários estudiosos (um dos mais recentes, Rosenbaum, 1990) têm sugerido que a procedência de Amós se relacionaria a alguma outra aldeia com o mesmo nome, mas no reino do Norte, talvez na região em torno da Galiléia. Os argumentos para essa posição não são muito convincentes e podem ser facilmente contestados (v. Hasel, 1991, p. 49-55).

Amós e outros profetas. A declaração "eu não sou profeta, nem discípulo de profeta" (Am 7.14) é um das passagens mais conhecidas da Bíblia, e está entre os versículos mais debatidos dos livros proféticos. O próprio texto hebraico traz mais literalmente "eu não profeta; eu não filho de profeta (ou, discípulo 'de profeta')". Se as duas frases forem traduzidas com o verbo no tempo passado: "eu não era profeta, nem discípulo de profeta", Amós estaria refletindo sobre o fato de que ele não possuía nenhuma experiência anterior no ofício ou chamado profético, até que Deus o retirou do trabalho com rebanhos (7.15) e o comissionou para a obra de profeta.

No entanto, se as frases forem traduzidas com o verbo no tempo presente ("eu não sou profeta, nem discípulo de profeta"), Amós estaria se dissociando de outros certamente identificados como profetas, demonstrando que ele próprio jamais reivindicara ser um profeta (*nabî'*), ao menos não no sentido que o sacerdote Amazias, do Norte, associava ao termo. Essa interpretação desafia o leitor a se questionar sobre os motivos que levaram Amós a evitar o uso do termo em relação a si, sendo que (1) este se tornaria mais tarde a designação padrão do ofício e que, no contexto imediato, v. 7.12, (2) Amazias, o sacerdote, o chama pelo título de "vidente" (*ḥôzeh*), o qual Amós parece não rejeitar. Muitos sugerem que a questão aqui é simplesmente cronológica: que *nabî'* ainda haveria de se tornar o termo padrão para a designação de profeta. Outros defendem que um significado pejorativo se prendia ao termo no tempo de Amós e, portanto, ele procurava evitar o rótulo. Petersen (1981) faz uma distinção entre os dois termos em jogo, ele argumenta que o título *ḥôzeh* era usado no reino do Sul, Judá, e *nabî'*, no reino do Norte; com base nisso, Amós teria aceitado a designação de "vidente" (apropriado a alguém de Judá), rejeitando ser designado como

um "profeta" de Israel. Embora não esteja clara a existência de alguma dissonância entre o uso desses dois termos no contexto imediato, é igualmente plausível que o uso de *ḥôzeh* e *nabî'* em 7.12,15 indique na verdade que o próprio profeta os considerava essencialmente como sinônimos. Em todo caso, o contexto imediato sugere que traduzir a passagem com o tempo verbal no passado é o caminho correto: Amós havia sido pastor e colhedor, mas então Deus o constituíra profeta, algo que ele não fora antes.

Os atos de Amós são os de um profeta: ele tem visões e prega. Há poucas razões para se supor que estivesse evitando o termo. Tanto Amazias quanto Amós descrevem a sua atividade pelo verbo "profetizar" (*hitnabbe'*, 7.12,13,15), uma raiz verbal derivada do substantivo "profeta" (*nabî'*), insinuando assim que ambos consideravam Amós como um "profeta" (comparar Vawter, 1985).

A ligação do profeta com o livro. As visões tradicionais e pré-críticas do livro identificavam os oráculos em primeira pessoa como redigidos pelo próprio profeta. Mesmo Amós 7.10-17, uma narrativa em terceira pessoa, era associado ao profeta ou a alguma testemunha ocular. As pesquisas têm rompido a conexão entre o profeta e o livro em diversos níveis. Os estudos sobre Amós refletem o desenvolvimento de vários métodos críticos. Hasel (1991, p. 20-7) identifica três principais fases na história do estudo crítico.

A primeira fase, simultânea ao surgimento e à predominância da crítica da fonte pentateuca, teve como objetivo separar as palavras autênticas de Amós das adicionadas posteriormente. Isso representou a busca do Amós histórico, não diferindo da busca — vigente na época — do Jesus histórico realizada pela crítica do Evangelho. Os estudiosos procuraram isolar as *ipsissima verba* (as "palavras próprias") do profeta, separando-as do material não autêntico e não genuíno no livro. Os comentários de G. A. Smith (1928) e W. R. Harper (1905) são representativos dessa abordagem. Amós foi então relacionado ao desenvolvimento de uma nova fase da compreensão religiosa de Israel, a inovação de um monoteísmo ético genuíno que viria a ser a base da pregação dos profetas clássicos de Israel.

O desenvolvimento da crítica da forma e da crítica histórico-tradicional inaugurou uma segunda fase no estudo de Amós. À medida que tais métodos foram aplicados a Amós, o interesse não ficou apenas no núcleo autêntico dos enunciados originais de Amós no livro, mas em vez disso apontou para duas direções: (1) a investigação da condição social e da estrutura dos seus pronunciamentos orais originais (*i.e.*, a subjacente ao texto escrito), e (2) a pesquisa das fases de desenvolvimento do próprio texto escrito, através das sucessivas camadas redacionais. A atenção dada ao vínculo de Amós com as tradições do antigo Israel possibilitou uma feliz correção à crítica anterior: Amós foi considerado não como inovador de alguma fase na religião de Israel, mas antes como alguém profundamente imerso nas tradições históricas de Israel.

Os esforços investigativos sobre a história redacional de Amós têm encarado o livro como se ele fosse uma torta de massa folhada, cujas várias finas camadas pudessem ser separadas e avaliadas. Como ocorre em geral com os estudos redacionais de outros livros do Antigo Testamento, os críticos chegaram a uma ampla gama de conclusões sobre o número e a extensão das diversas camadas editoriais em Amós. Wolff

e Coote são representantes dessa abordagem: Wolff (1977, p. 106-14) identificou seis fases de desenvolvimento; Coote (1981, p. 1-10) apontou três níveis. Aqueles que abordam a crítica da redação tem em comum o fato de verem o livro como resultado de um processo gradual de desenvolvimento. Alguns oráculos de Amós originalmente autênticos foram complementados com outros materiais de discípulos do profeta, além de inserções de editores posteriores.

Diversas passagens em Amós são amplamente referidas como secundárias. A narrativa em 7.10-17 é considerada muitas vezes como uma adição posterior tanto por ser a única narrativa no livro em terceira pessoa quanto por parecer imprópria à série de visões (Am 7.1—8.3; v. acima). Essa narrativa biográfica separa as duas visões em que Amós tem êxito como mediador (7.1-3,4-6) e as duas visões onde o julgamento é tido como irrevogável (7.7-9; 8.1-3), posicionando-se entre a terceira e a quarta dessas unidades. Diversas teorias vieram à luz para explicar por que o redator teria inserido tal material nesse momento (Freedman, 1990; Williamson, 1990).

Entre os oráculos contra as nações estrangeiras (Am 1—2), os referentes a Tiro (1.9,10), Edom (1.11,12) e Judá (2.4,5) são freqüentemente compreendidos como secundários devido a pequenas variações em relação às formas de oráculos contra as outras nações mencionadas. Esses três não têm a fórmula final "diz o Senhor" e eles têm um anúncio de julgamento mais curto.

Vários "fragmentos de hino" foram identificados no livro (Am 1.2; 4.13; 5.8,9; 8.8; 9.5,6), e são freqüentemente considerados como inserções de um editor ligado ao culto em Jerusalém. Outros defendem, no entanto, que tais "fragmentos" estão profundamente articulados ao argumento retórico das respectivas passagens para serem considerados como inserções posteriores (McComiskey, 1986).

A promessa de salvação em Amós 9.11-15 é com freqüência considerada um produto do período pós-exílico, refletindo a posição pró-Judá ou pró-Jerusalém de um editor posterior (um resumo do debate encontra-se em Hasel, 1991, p. 12-15). Os estudiosos ficam incomodados, como Wellhausen expôs,[3] com a mudança repentina para "rosas e lavanda em vez de sangue e ferro". Mas, um grande número de estudiosos também considera esse oráculo final como autêntico (Hasel, 1991, p. 15).

Do mesmo modo outras passagens curtas são vistas em geral como adições secundárias, por exemplo, a declaração sobre a profecia em Amós 3.7 é muitas vezes creditada a fontes deuteronomísticas do séc. VI a.C., e o provérbio em 5.13 é atribuído a um editor tardio.

Muitos estudiosos têm questionado sucessivamente se os instrumentos da crítica permitem esse tipo de dissecação dos livros bíblicos, ainda mais num livro tão pequeno quanto Amós e, em especial, quando as próprias divergências de resultados lançam dúvidas sobre a utilidade do método.

Numa terceira fase do estudo de Amós, os pesquisadores abordaram o livro com mais interesse em sua estrutura literária e no seu desenvolvimento retórico. Os enfoques

[3] *Die kleinen Propheten: Übersetzt und erklärt* (1892, 4. ed., 1963), p. 96, citado em Hasel, 1991, p. 12.

mais recentes estão menos preocupados com questões diacrônicas (como o livro veio a ser) e mais interessados em questões sincrônicas (o significado do livro como ele existe). Os que adotam essa abordagem tendem a ver o livro como essencialmente o produto de um indivíduo, ou do próprio Amós ou de um editor que foi companheiro do profeta e que unificou e integrou os materiais num todo coerente. Os comentários de Andersen e Freedman (1989), S. Paul (1991), Niehaus (1992), G. V. Smith (1988) e Stuart (1987) ilustram essa mudança metodológica. Uma comparação entre dois comentários de Amós na série Hermeneia (Wolff, 1977; Paul, 1991) mostra muito claramente a drástica mudança de ponto de vista.

ESTRUTURA LITERÁRIA

Amós compõe-se de três seções: os oráculos contra as nações (Am 1—2), uma série de discursos de julgamento contra Israel (caps. 3—6) e um grupo de relatos de visões que culmina com um oráculo de salvação (caps. 7–9).

Os oráculos contra as nações (c. 1—2)

Amós começa dirigindo acusações proféticas contra oito nações, para finalmente concentrar sua atenção nas denúncias contra Israel.[4] Essas acusações enredam Israel num tipo de "quiasma geográfico" (Niehaus, 1992, p. 323): a Síria a nordeste, a Filistéia a sudoeste, Tiro a noroeste, e então Edom, Amon e Moabe a sudeste, Judá ao sul, para ao término chegar no próprio Israel. As nações gentias são acusadas principalmente por crimes de guerra. Cada um dos oráculos individuais usa um esquema numérico "X e X+1" ("por três transgressões e por quatro") comum na literatura de sabedoria. Geyer (1986) observa que aos oráculos de Amós contra as nações faltam os motivos mitológicos que caracterizam as principais coletâneas de oráculos do tipo em Isaías, Jeremias e Ezequiel. Ao contrário dessas outras coletâneas, os oráculos em Amós são em grande parte um dispositivo retórico culminando na condenação de Israel. Seu público teria concordado prontamente com as denúncias de atrocidades cometidas pelos estados vizinhos, apenas para ser surpreendido com a condenação por injustiça social contra a casa em frente. Ryken (1993, p. 342) vê nesses oráculos um crescente senso de urgência até chegar à denúncia contra Israel. O arranjo dos oráculos é em si inteligente e subversivo: eles constroem um círculo de inimigos menosprezados, tornando-se uma armadilha para um Israel que de nada desconfia.

Os estudiosos há muito têm debatido acerca da base da autoridade moral das acusações de Amós (v. Barton, 1980). Seriam um apelo a alguma lei internacional universalmente reconhecida? Ou alguma forma de lei natural? Ou Amós na verdade fundamentava a sua acusação em alguma aplicação específica da própria lei da aliança de Israel? O uso de dispositivos literários característicos da literatura sapiencial sugere um recurso a preceitos universalmente reconhecidos e embutidos na ordem moral. A antiga literatura de tratados hitita continha prescrições específicas com relação à con-

[4] Para uma discussão sobre os oráculos contra as nações em geral, v. cap. sobre Obadias.

duta na guerra e ao tratamento de prisioneiros, atestando a ampla aceitação das premissas morais que subjazem às palavras de Amós.

Discursos de julgamento contra Israel (c. 3—6)

Nos caps. 3—6, Amós usa uma ampla variedade de formas literárias. O discurso processual profético é proeminente. Aqui o profeta serve como o mensageiro enviado para apresentar o processo de Deus contra Israel (Niehaus, p. 318-9). Nas demandas proféticas da Bíblia, como em suas contrapartes extrabíblicas (Huffmon, 1959), o suserano ou senhor numa relação de pacto envia um mensageiro para lembrar o vassalo ou protegido desobediente de suas obrigações de acordo com os termos de seu pacto e do fracasso na manutenção de tais termos. O cenário é judicial: (1) apresenta-se o juiz-demandante, (2) revisa-se as relações passadas das partes contratantes, em especial a história recente de desobediência por parte do vassalo, (3) chamam-se as testemunhas, (4) pronunciam-se as acusações, (5) é comum o interrogatório retórico, (6) oferece-se o arrependimento, *i.e.*, são dadas as possibilidades reparação do pacto e (7) especifica-se a ameaçadora punição.

Por exemplo, muitos desses elementos ocorrem em Amós 3.1-15. São apresentados o demandante e o acusado (3.1a), uma breve narrativa da relação passada e a ruptura na relação são pronunciadas (3.1b,2); o interrogatório é caracterizado pelo uso de perguntas retóricas (3.3-6), e a condição de mensageiro do profeta-demandado é confirmada (3.7,8). As testemunhas são chamadas dentre os povos vizinhos (3.9) para ouvir o julgamento anunciado (3.10-15).

Além dos elementos do processo profético, Amós usa também discursos de julgamento (Am 4.1-13; 5.1-17) e oráculos de lamento (5.18-27; 6.1-14). No passado, os estudos se concentraram na formação das supostas camadas de edição e na relação cronológica dessas formas de discurso em 3.1—6.14. Concepções mais recentes tendem a observar uma coerência interna deliberada e uma unidade na estrutura desses materiais, invalidando de algum modo a necessidade de fixar as redações numa cronologia (Hubbard, 1989, p. 119; v. Gitay, 1980; de Waard, 1977; Tromp, 1984).

Os relatos de visões (c. 7—9)

O profeta faz uma narrativa autobiográfica das cinco visões que ele recebeu. As quatro primeiras (Am 7.1-3,4-6,7-9; 8.1-3) se assemelham, porém se distinguem da quinta (9.1-10). Nas quatro primeiras, Deus "mostrou" (7.1,4,7; 8.1) objetos ou eventos ao profeta, e existe um diálogo entre os dois. Na última visão, o objeto visto é o próprio Senhor e não há diálogo entre Deus e o profeta; nenhuma ação particular é presenciada, e o profeta permanece como um ouvinte silencioso das palavras de Deus.

As primeiras quatro visões estão ainda claramente relacionadas entre si e formam uma estrutura própria como conjunto. As duas visões iniciais retratam eventos (praga de gafanhoto e seca), as duas seguintes, os objetos (prumo e cesto de frutos). Nas duas primeiras, Amós intercede junto a Deus e roga, com sucesso, para que ele impeça o desastre; nas duas últimas, o augúrio não pode ser evitado. As duas primei-

ras manifestações representavam as maiores ameaças a uma sociedade agrária (gafanhotos e seca) e não precisavam de muita explicação, mas as outras duas exigiam certa elaboração. O prumo representava os padrões de Deus, a sua lei: era a medida da retidão em contraste com a desobediência de Israel. Uma cidade com os muros fora de prumo não pode esperar continuar de pé. Na última visão, o cesto de frutos de verão, Amós se entrega a um jogo de palavras semelhante às visões em Jeremias (Am 1.11-14): o fruto de verão (*qayiṣ*) invocava uma mensagem sobre o fim (*qēṣ*) de Israel, a nação ficara madura para o julgamento. Os dois grupos de visões emparelhados podem refletir diferentes momentos temporais no ministério de Amós: a sua primeira pregação, durante a qual ainda se podia evitar o julgamento (primeira e segunda visões), e a pregação seguinte, quando a sua mensagem havia sido rejeitada (Am 7.10-17), tornando-se inevitável o julgamento.

O livro termina com uma mudança abrupta para um oráculo de salvação. Uma vez arruinada a nação fora de prumo (Am 7.7-9), ela será reconstruída (9.11,12); o povo degenerado (8.1-3) desfrutará uma vez mais a restauração numa terra frutífera. Israel se tornará o Éden restabelecido (9.13-15); a fartura agrícola é um tema comum nos profetas para descrever as bênçãos do futuro escatológico (*e.g.*, Ez 47; Jl 3.17-21 [TM 4.17-21]; Zc 3.10). Embora muitos tenham associado esse oráculo a um redator tardio (ver acima), o profeta aqui parece oferecer esperanças de reinstituição de uma monarquia única, envolvendo o Norte e o Sul, reunidos sob a tenda de Davi (Am 9.11).

Amós faz uso de uma ampla gama de dispositivos literários ao apresentar os oráculos: metáforas, símile, epítetos, provérbios, narrativas curtas, sarcasmo, vituperação direta, visão, insulto, diálogo, ironia, sátira, paródia — "uma antologia virtual de formas proféticas" (Ryken, 1993, p. 342). A recorrente imagem agrária pode refletir a sua própria história de vida como pastor e trabalhador na colheita (Am 1.3; 2.13; 4.9; 5.11,16,17; 7.1,2,14,15; 8.1,2; 9.9-15). O profeta parece ter apreciado a repetição metódica (como nos oráculos contra as nações ou nos relatos de visão) e o uso de perguntas retóricas (3.3-6), além de frases repetidas (3.4,8). Ele faz uso freqüente de "citações sumárias", um dispositivo pelo qual ele registra as palavras de seus oponentes (2.12; 4.1; 6.2,13; 7.11,16; 8.5,6,14; 9.10). Também usa alguns trocadilhos (5.5; 6.1,6,7; 8.1-2) e muitas vezes chama a atenção dos seus ouvintes com apelos repetidos (3.1; 4.1; 5.1; cf. 8.4).

TEMAS TEOLÓGICOS

Grande parte das pregações de Amós pode ser reunida sob temas distintos.

Soberania e julgamento divino

É quase desnecessário dizer que Amós compartilha com os outros profetas canônicos a crença na soberania do Deus de Israel sobre o processo histórico. Amós anuncia a rejeição de Deus das práticas religiosas e sociais do reino do Norte e a sua determinação de castigar essa nação por desobediência. Hubbard (1989, p. 108-9) vê o processo de governo e julgamento soberanos em quatro níveis diferentes. Primeiro,

no nível *pessoal, divino*, é o próprio Javé que toma a iniciativa do julgamento (*e.g.*, Amós 1.4; 3.2,14; 9.4); a desobediência foi dirigida a ele e a obrigação de castigar é sua. Segundo, no nível de *criação*: o próprio cosmo se levanta em julgamento contra a maldade, a realidade criada agita-se na presença do Guerreiro Divino que vem julgar a nação (2.13; 8.8; 9.1,5; cf. 1.1). Terceiro, no nível da *causalidade moral*: o mal dirigido a outros produz o retorno do mal (3.11; 5.11). A rejeição da palavra de Deus veiculada pelo profeta traz a conseqüência moral de uma escassez da palavra de Deus (8.11,12). O castigo ajusta-se ao crime. Quarto, no nível da *história política*: o governo soberano de Deus se estende sobre as nações do mundo. Estas não apenas estão sujeitas ao seu julgamento (caps. 1—2), mas também cumprem suas ordens na condução do julgamento de Israel. Elas vêm para invadir a terra (3.11), devastar os exércitos (5:3) e a população de Israel (6.9,10), tomar o território e destruir as cidades (3.14; 6.14), e exilar os líderes (4.2,3; 5.27). Deus mostra o seu poder soberano em todas as áreas do cosmos. Não haveria escapatória ao seu julgamento — nem nas profundezas do mar ou nas alturas das montanhas, na sepultura ou nos céus (9.2-4).

Idolatria e injustiça social

A mensagem de Amós sobre o julgamento divino tem como foco duas áreas em particular: idolatria e injustiça social. A idolatria era comum em Israel no tempo de Amós (Am 2.8; 5.5,26; 7.9-13; 8.14). A própria adoração dirigida a Javé tornara-se corrupta, um conteúdo religioso de cumprimento formal e mecânico do dever sacrifical (4.4,5; 5.21-26) e do sábado (8.5), faltando o tempo todo "os preceitos mais importantes da lei". Enquanto outros desafiam abertamente os mandamentos de Deus (2.7,8).

A prosperidade material que acompanhara o sucesso político e militar no reinado de Jeroboão II havia criado uma elite rica e poderosa em Israel (Am 3.12,15; 6.4-6). Novos níveis de riqueza e de ócio trouxeram o vício irrestrito (2.7,8). O abuso do álcool tornara-se um problema até mesmo para as mulheres (4.1; cf. 2.8). Para os abastados, a justiça podia ser comprada (5.12), enquanto os menos afortunados eram reduzidos a escravos (2.6,7; 8.6) e o pobre e necessitado, esmagado pelo poderoso (2.7; 4.1; 5.11; 8.4). Deus se revelara, então, como o protetor do pobre, da viúva e do órfão, e empreenderia a defesa do oprimido. O abuso do poder e das riquezas traria a desgraça ao reino do Norte. Os ganhos adquiridos desonestamente se tornariam pilhagem para outros, e os que haviam escravizado outros israelitas de sua própria classe se tornariam escravos em terras distantes (9.4). O pai e o filho que se entregassem à mesma prostituta (2.7,8) testemunhariam suas mulheres se tornando prostitutas e seus filhos morrendo pela espada (7.17). Aqueles que esmagaram o pobre (2.7; 4.1) seriam, por sua vez, esmagados (2.13). Um Deus justo exige justiça entre o povo de sua aliança (5.15), obediência em vez de sacrifícios (5.18-24).

A aliança e o remanescente

Amós não foi o inovador religioso radical, conforme descrito pelos primeiros críticos bíblicos. A sua condição como mensageiro do processo da aliança pressupõe

a existência da aliança. O próprio livro é repleto de alusões à linguagem pentatêutica (v. quadro em Niehaus, 1992, p. 322) e também mostra familiaridade com a ideologia da aliança. Por exemplo, pode-se notar explicitamente referências aos materiais primitivos do Pentateuco em Amós 2.8 (Êx 22.26; Dt 24.12,13); Amós 2.12 (Nm 6.2-21); Amós 4.4 (Dt 14.28); Amós 4.11 (Gn 19). Amós considerava-se como integrante do grupo de profetas sucessores de Moisés (Am 3.7; Dt 18.14-22). Os julgamentos divinos proclamados contra Israel foram extraídos das listas de maldições de Deuteronômio 28 e Levítico 26. Amós não estava tentando convencer Israel a abraçar alguma novidade religiosa, mas antes, como Jeremias, ele incitava uma nação, que se encontrava numa encruzilhada, a decidir-se pelas "veredas antigas" e a "andar no bom caminho" (Jr 6.16).

A posição de Israel como povo eleito, uma nação resgatada e em relação de aliança com Javé, é importante no livro (Am 3.1,2). O Senhor havia irrevogavelmente se comprometido com os descendentes de Abraão, mas Deus também exigia que eles fossem uma nação santa. O fracasso em viver de acordo com os mandamentos da aliança trouxe a ira e o castigo divino. Uma tensão inevitável surgiu em Israel entre o compromisso gracioso de Deus com o seu povo e o fracasso da nação em cumprir os seus mandamentos. Essa tensão é tratada nos profetas principalmente através do tema do remanescente (Dillard, 1988; Hasel, 1991): a santidade de Deus exigia que ele respondesse aos pecados da nação com julgamento, mas o seu compromisso com Israel garantia que sempre haveria um remanescente, aqueles que sofreriam o julgamento divino e sobreviveriam para se tornar o núcleo da continuidade do povo Deus. Esses sobreviventes, o remanescente, herdariam as promessas de Deus ao seu povo mais uma vez. Para Amós, o pretendido julgamento divino ameaçava a continuação da descendência de Efraim e Manassés (5.15; 6.9). A nação seria como grãos numa peneira: nenhuma semente chegaria ao chão, e todos os pecadores entre o povo morreriam (9.9,10). Mas Deus ainda plantaria e abençoaria novamente o povo eleito em sua terra (9.11-15).

O dia do Senhor

Israel, em geral, compreendia o "dia do Senhor" como o dia da justificação nacional, o tempo em que o Guerreiro Divino se lançaria em julgamento contra os inimigos de Israel. Mas Amós propõe esse conceito de modo contrário: o dia do Senhor significaria o julgamento de Israel, e o Guerreiro Divino traria os exércitos inimigos contra o seu próprio povo como a sentença por seus pecados (Am 5.18-20). Israel era exatamente igual às outras nações e não se sairia melhor no dia da ira divina.

Um considerável debate tem se desenvolvido a respeito da escatologia de Amós (Hasel, 1991, p. 5-8). Alguns identificam o "dia do Senhor" no livro desse profeta como um conceito não-escatológico, outros o consideram como uma oposição à escatologia comum do povo e outros ainda consideram o pronunciamento do profeta como escatológico. A resposta a essa questão depende em parte da maneira como se entende "escatologia". Se pelo termo se compreende um evento cataclísmico universal, do fim dos tempos, o uso de Amós do "dia do Senhor" provavelmente não é

escatológico. Mas, se o uso que Amós faz do conceito for entendido como referência a uma definida, futura intervenção divina em forma de julgamento (embora não o fim absoluto da história), o procedimento de Amós é realmente escatológico.

A Palavra de Deus

Amós compartilha com os outros profetas da confiança no poder e na eficácia da palavra divina como revelada pelos profetas (Am 3.1; 4.1; 5.1; 7.14-16; 8.12). Quando o Senhor fala de sua morada, a terra responde e se convulsiona (1.2). O rugido de um leão veio em resposta — mas Israel acreditou que pudesse ignorar a palavra divina revelada por seus servos, os profetas (3.3-8).

EM DIREÇÃO AO NOVO TESTAMENTO

O Novo Testamento compartilha a preocupação de Amós com as questões de justiça social e do abuso sobre o pobre. Na igreja não deveria haver diferenciação no tratamento de ricos e pobres (1Co 11.22; Tg 2.1-10). A verdadeira religião exige o cuidado dos necessitados, não os oprimindo (Tg 1.27, 5.1-6). Aqueles que são pobres recebem uma particular atenção de Deus (Tg 2.5). Nos evangelhos, é Lucas quem, com especial interesse, demonstra a preocupação de Jesus com os necessitados (Lc 4.18; 6.20; 7.22; 11.41; 14.13,21; 18.22; 19.8; 21.2,3; cf. At 9.36; 10.4; 10.31; 24.17).

Amós é especificamente citado em diversas passagens do NT. A exortação de Paulo: "detestai o mal, apegando-vos ao bem", pode ter sido extraída de Amós 5.15 (Rm 12.9). Estêvão cita o profeta para recordar a idolatria da nação de Israel durante o período no deserto (Am 5.25; At 7.42). Talvez de maior relevância seja a citação de Amós 9.11,12 em Atos 15.16,17: embora seja difícil estabelecer a verdadeira fonte do texto citado em Atos, no conselho de Jerusalém, Tiago parece argumentar que a incorporação dos gentios à igreja cumpre a promessa de Deus de reunificar Israel. Reconstruir a tenda caída de Davi, reparando as suas brechas (a fratura do reino unido), não se aplica apenas à nação física de Israel, inclui o conjunto das nações.

Obadias

O velho adágio "Os melhores perfumes estão nos menores frascos" é apropriado para este que é o livro mais curto do Antigo Testamento. De modo inverso, muitos também concordam com o comentário de Jerônimo sobre Obadias: "*quanto brevius est, tanto difficilius*" ("quanto mais curto, tanto mais difícil").

CONTEXTO HISTÓRICO

Autoria e período histórico

Os sobrescritos dos livros proféticos muitas vezes contêm alguma informação sobre o período em que o profeta viveu, a indicação de sua cidade natal e do nome de seu pai. Nada disso é fornecido em Obadias, e até mesmo o seu nome exato é uma questão de debate. A vocalização hebraica de Obadias significa "o adorador de Javé"; na *Septuaginta* (*Abdiou*) e na Vulgata (*Abdias*), porém, quando o seu nome é pronunciado com vogais diferentes, ele toma o significado de "o servo de Javé". Stuart (1987, p. 406) sugere que essas eram duas formas do mesmo nome, análogas aos pares que conhecemos de Manuel e Manoel ou Beti e Bete. No mínimo, uma dúzia de indivíduos são chamados pelo nome Obadias no Antigo Testamento; outra designação muito comum, Obede, é um hipocorístico (uma forma reduzida, um "apelido") do nome Obadias. Mas o nosso profeta não pode ser identificado com nenhum desses indivíduos.[1] A própria ausência de informação sobre o profeta pode sugerir que ele fosse bem conhecido entre os seus contemporâneos. Alguns estudiosos defendem que os oráculos contra as nações estrangeiras eram proferidos nos santuários e, por isso, supõem que o próprio Obadias fosse um profeta do culto, ligado ao grupo de servidores do templo em Jerusalém, e, além disso, que o livro poderia ter relação com uma festa ou um evento particular do culto. Contudo, tais conclusões são altamente especulativas. Allen (1976, p. 136) observa que a especificidade histórica no livro impede que ele tenha sido uma composição litúrgica, visto que semelhantes composições tendem a um tom mais genérico.

[1] Uma tradição no Talmude Babilônico (*Sanh.* 39b), também conhecida por Jerônimo, identifica o profeta Obadias com um homem conhecido por esse nome na corte real do rei Acabe (1Rs 18.3-16): ele era um administrador palaciano que se aliou a Elias e protegeu a vida de muitos profetas. Essa é, sem dúvida, uma identificação incorreta: o nosso livro parece datar do séc. VI, enquanto esse outro Obadias viveu no IX. Tal identificação reflete a propensão de alguns estudiosos a associar localidades ou pessoas específicas com outros eventos e indivíduos conhecidos.

Como ocorre com Naum, Habacuque e Joel — livros que também dão informações mínimas sobre o profeta referido no título —, o leitor deve analisar as evidências internas do livro para determinar sua data e seu contexto histórico. Porém, os dados nem sempre conduzem a uma conclusão única na história da crítica.

A maioria dos estudiosos comunga a opinião de que Obadias deve ser datado no séc. VI a.C., ou de modo razoável no começo do exílio dos judeus ou no final daquele século. À *prima facie*, a evidência para essa datação está nas supostas denúncias de Obadias contra Edom por suas invasões a Judá durante a queda de Jerusalém (Ob 11-16), um evento lembrado em outras passagens bíblicas (Sl 137.7; Lm 4.21,22). O livro apócrifo *1Esdras* (1Ed 4.45) culpa os edomitas por queimarem o templo em Jerusalém, mas o fundamento histórico para tal afirmação não pode ser confirmado.

Alguns estudiosos defendem uma datação mais tardia. Bewer (1911) e outros consideram as profecias sobre a destruição de Edom como *vaticinium ex eventu* (profecia depois do evento); eles argumentam que tais profecias devem ter sido emitidas em algum tempo após a destruição de Edom pelos nabateus, no final do séc. V. Porém Obadias 2-9 é uma ameaça profética e não uma descrição de eventos passados.

Keil, E. J. Young e alguns outros eruditos também optaram por uma data mais remota, próxima à metade do séc. IX a.C., associando o livro com eventos ocorridos durante o reinado de Jeorão (2Rs 8.20-22; 2Cr 21.8-10). Uma data tão recuada atrai especialmente quem acredita que a ordem canônica atual dos doze profetas menores foi pensada com a intenção de ser cronológica. Embora os livros estejam numa sucessão onde essa cronologia é demonstrável, a posição de alguns livros aparenta ser menos cronológica e mais associada a temas e vocabulário comuns; a ordem na *Septuaginta* é diferente daquela do texto hebraico.

Obadias é um oráculo contra Edom, terra que também era conhecida como Seir (Gn 32.3; 36.20,21,30; Nm 24.18). Localizava-se ao sul e a leste do mar Morto, a partir do vale de Zerede até o golfo de Aqaba. Era uma faixa bastante estreita de terra cultivável em suas margens. Duas principais rotas norte-sul atravessavam a região: (1) a chamada estrada do Rei que cortava as regiões cultiváveis, onde a água era mais facilmente disponível, mas que também exigia o cruzamento de profundos desfiladeiros de leste para oeste, (2) e a rota mais a leste, na periferia da zona cultivável, mas que não exigia o cruzamento dos tais precipícios. Tais rotas de comércio eram as principais artérias a leste do Jordão. Por elas levavam-se as mercadorias e artigos da Europa, Ásia e África; os impostos arrecadados nas caravanas forneciam a base da renda de Edom.

A Bíblia registra uma longa história de freqüentes contatos entre Israel e Edom, principalmente em conflitos militares. Os edomitas são descritos como os descendentes de Esaú (Gn 36.1,9), o irmão de Jacó/Israel. Depois do êxodo, Edom negou a Israel o direito de passagem por sua terra (Nm 20.14-21; Jz 11.17,18). Balaão predisse que Edom seria conquistada (Nm 24.18). Os reis da monarquia unida — Saul, Davi e Salomão — pelejaram contra os edomitas e, em conseqüência, essa terra foi dominada por algum tempo (1Sm 14.47; 2Sm 8.13,14; 1Rs 9.26-28; 11.14-22). No séc. IX, Edom aliou-se a Moabe e Amon numa invasão contra Judá no tempo de

Josafá (2Cr 20). Alguns anos mais tarde, Edom teve mais êxito em sua rebelião contra Jeorão e conseguiu conquistar a liberdade da dominação israelita por quase quarenta anos (2Rs 8.20-22; 2Cr 21.8-10). No início do séc. VIII, o rei Amazias de Judá conquistou Edom mais uma vez e infligiu-lhe pesadas baixas depois que a batalha já havia sido vencida (2Rs 14.7; 2Cr 25.11,12). Por volta da metade do séc. VIII, durante o reinado de Acaz, Edom foi capaz de lançar ataques contra Judá e fazer cativos (2Cr 28.17). A partir daí, a nação escapou do jugo de Israel, não sendo dominada novamente.

Durante o período de dominação assíria e babilônica, Edom foi reduzida a um estado vassalo das grandes potências. Num certo momento, Edom esteve envolvida nos planos de uma rebelião contra a Babilônia (Jr 27). Após a queda de Jerusalém, Edom tirou vantagem do momento e ou cooperou com os babilônios ou lançou ataques independentes sobre Judá e Jerusalém, servindo de motivo para o livro de Obadias (ver acima).

Evidências arqueológicas sugerem o crescimento da influência e infiltração árabe na região de Edom durante o período do Império Persa (do final do séc. VI até o IV; Ne 2.19; 4.7; 6.1). No final do séc. IV a.C., o reino árabe da Nabatéia formou-se em torno de Petra. A pressão dos nabateus empurrou muitos edomitas para o Neguebe de Judá. Essa região, então, chegou a ser chamada Iduméia, preservando o nome antigo de Edom.

ANÁLISE LITERÁRIA

Desde o princípio da ordem profética, os profetas dirigiram-se não apenas a Israel, mas também às nações estrangeiras. O chamado de Moisés foi dirigido ao faraó do Egito (Êx 3.10). Jeremias foi "constituído profeta às nações" (Jr 1.5), designado "sobre as nações e sobre os reinos" (Jr 1.10). Todos os livros proféticos, com exceção de Oséias e Ageu, contêm oráculos contra nações estrangeiras. Grandes grupos desses oráculos são encontrados em Isaías 13—23, Jeremias 46—51, Ezequiel 25—32; 35, e Amós 1—2.

O que seria um único oráculo contra uma nação estrangeira em outros livros proféticos tornou-se um livro independente em Obadias. Há outros vaticínios contra Edom em Isaías 34.5-15, Jeremias 49.7-22, Ezequiel 25.12-14; 35, Amós 1.11,12 e Malaquias 1.2-5. Nos livros proféticos, Edom é alvo de mais oráculos individuais contra nações estrangeiras, de breves referências e notas de hostilidade do que qualquer outra nação (Stuart, 1987, p. 404; cf. Jl 3.19 [TM 4.19]; Is 11.14; Jr 25.21; Lm 4.21). Em particular, Obadias 1-9 mantém muitas relações verbais e temáticas com Jeremias 49.7-16, de modo que alguma dependência literária é quase certa. Porém, a direção dessa dependência não é clara: Obadias poderia ter precedido ou sucedido Jeremias. Os dois oráculos têm a mesma introdução (Ob 1; Jr 49.7): ambos informam a falta de sabedoria de Edom (Ob 8; Jr 49.7). Obadias 1b-4 assemelha-se a Jeremias 49.14-16, enquanto Obadias 5 a Jeremias 49.9 e Obadias 6 a Jeremias 49.10a. Ogden (1982) considera os dois como exemplos de responsórios de uma liturgia de lamento no templo.

Como ocorre com a maioria dos livros proféticos, mesmo num texto curto como Obadias, a crítica encontra razões para questionar a sua unidade e integridade literária. Conforme a observação de Stuart (1987, p. 403), o debate crítico sobre uma parte das Escrituras não raro aumenta em proporção inversa aos dados disponíveis para decidir a questão. Os esforços para atribuir fases à composição do livro seguem duas abordagens principais com diversas variações. A primeira (Bewer, Keller e outros) atribui Obadias 1-14,15b a Obadias e o restante (v. 15a, 16-21) a um indivíduo ou vários indivíduos posteriores. A principal razão para essa divisão é que a primeira parte do livro trata de uma situação histórica concreta: reflete a queda de Jerusalém e o iminente julgamento divino contra Edom. Porém, o restante é mais caracteristicamente apocalíptico: anuncia o dia do Senhor e fala do julgamento divino e da justificação de Israel contra as nações, de uma maneira mais ampla do que apenas contra Edom. A segunda abordagem (Weiser, Rudolph e outros) nega a Obadias apenas a redação dos versículos 19-21 e considera os versículos 15a,16-18 como um oráculo autêntico, mas independente, do profeta. Estes versículos têm a ver com a mesma situação histórica dos versículos 1-14,15b. Na primeira parte, as nações castigam Edom, ao passo que, na segunda, as nações são as vítimas ao lado de Edom. Na primeira parte, Edom é o destinatário; na segunda, Israel.

Em contraste com essas abordagens que encontram uma história composicional no curto livro de Obadias, outros defendem a sua unidade essencial (Thompson, Allen, Stuart). Como acontece com todos os oráculos contra nações estrangeiras, embora uma potência estrangeira específica seja tratada como a suposta audiência, a audiência real está em Israel ou em Judá; a mudança da direção do discurso de Edom para Judá não deveria ser uma surpresa. Brockington, Thompson e Allen chamaram a atenção ao paralelo com o livro de Joel: este profeta anteviu em eventos imediatos (praga de gafanhotos) um presságio terrível de um acontecimento apocalíptico iminente e ainda maior do dia do Senhor contra as nações. Essa é a mesma progressão teológica encontrada em Obadias. Da mesma forma que Edom havia anexado o território de Judá, essa ação seria invertida: Edom se tornará o restolho para um fogo aceso em Israel e as suas próprias montanhas serão ocupadas (Ob 18,19); o Senhor levantará as nações para a batalha contra Edom (v. 1b) e o Monte Sião mostrará aqueles que "julgarão os montes de Esaú" (v. 21). A passagem de um momento histórico imediato para uma perspectiva mais apocalíptica não é um critério válido para isolar as camadas individuais de edição. Embora a segunda metade do livro se refira a Israel e às nações de forma mais abrangente, Edom ainda está presente (v. 19, 21).

A análise estrutural desse pequeno livro também rendeu uma ampla variedade de resultados. Diversos estudiosos identificaram dois, três, quatro, cinco ou seis seções e esquematizaram o livro de modos diferentes: ver a história dessa discussão em Allen (1976, p. 140—2) ou Snyman (1989, p. 59-71). O profeta apresenta-se como um enviado do tribunal divino, mandado pelo seu Senhor para chamar as nações à batalha contra Edom (Ob 1). O Senhor anuncia a sentença contra Edom (v. 2-9) e expõe a base do julgamento divino (v. 10-14). A experiência de Edom do dia do Senhor é apenas o prenúncio de um dia de ira divina ainda maior contra os inimigos e da justificação de seu povo eleito (v. 15-21).

MENSAGEM TEOLÓGICA

O pequeno livro de Obadias compartilha os fundamentos teológicos de outros oráculos contra nações estrangeiras. Todos os oráculos têm ao menos três itens em comum:

1. Eles expressam a lei universal de Javé. O Deus de Israel não é o deus de uma única nação. Ele é o Senhor de todas as nações e localidades. O poder de sua palavra não é de modo algum limitado dentro das fronteiras de Israel; a sua palavra cumpre sua vontade em qualquer hora ou lugar para o qual foi dirigida. Ele ordena a história das nações e revela sua vontade aos profetas.

2. Os oráculos expressam a realização da aliança de Abraão em Israel: "Abençoarei os que te abençoarem e amaldiçoarei os que te amaldiçoarem" (Gn 12.3). A longa história de guerra entre Jacó e Esaú, entre Israel e Edom, significa para Edom: "Como tu fizeste, assim se fará contigo; o teu malfeito tornará sobre a tua cabeça" (Ob 15).

3. Eles refletem o envolvimento dos profetas de Israel na Guerra Santa, no papel de mensageiros do Guerreiro Divino. Nos livros históricos, e mais freqüentemente nos períodos anteriores ao surgimento dos profetas canônicos clássicos, os profetas de Israel estavam ativamente engajados nas guerras nacionais, expressando a vontade de Deus sobre o empreendimento das lutas e dando instruções até sobre a conduta em batalha. Os oráculos contra nações estrangeiras são amplificações do envolvimento profético na guerra: em vez de detalhes intrínsecos a batalhas históricas particulares, os profetas veiculam a intenção do Guerreiro Divino para as nações próximas e distantes. É a Guerra Santa transferida para um plano mais verbal. O discurso habitual antes da batalha transforma-se em um oráculo contra um poder estrangeiro quando os exércitos não estão efetivamente postos no campo de combate.

Um sentimento de afronta permeia esse pequeno livro, afronta em relação a Edom. O contexto preciso do livro pode ser esquivo, mas uma riqueza de associações intertextuais instiga uma leitura do livro à luz de um contexto literário maior. Para o leitor israelita, Obadias teria evocado toda uma série de sugestões associativas para além do contexto do próprio livro. O uso repetido do nome Esaú (Ob 6, 8, 9, 18, 21) e a descrição de Jacó como sendo seu irmão (v. 10, 12) remetem-nos do domínio da política internacional para dentro do universo das relações familiares. As duas nações — Israel e Edom — estão inextricavelmente ligadas desde o seu nascimento nas tendas de Isaque e Rebeca. Obadias declara que Edom será *desprezada* entre as nações, a mesma palavra que descreveu como Esaú *desprezou* o seu direito inato (v. 2; Gn 25.34). A "bênção" de Esaú estabelece que ele servirá o seu irmão mais novo Jacó/Israel (Gn 25.23; 27.27-40), o filho que então herdou as promessas feitas a Abraão; o papel de Esaú na economia divina estava estabelecido daquele momento para todo o sempre (Robinson, 1988, p. 92). Ao longo de sua história, Edom tentou se livrar do jugo de seu irmão mais novo (Gn 27.40), mas mesmo Esaú nunca atacara o seu irmão Jacó (Gn 33). Tendo a dinâmica das promessas divinas a Abraão e a relação de sangue entre o Jacó e Esaú como o fundo literário de Obadias, não é de se admirar o sentimento de afronta em relação à deslealdade de Esaú. O ataque de Edom a Israel era mais do que simplesmente uma questão de políticas internacionais e oportunismo:

era a traição de um irmão e uma rebeldia contra o plano de Deus estabelecido para Edom há tantos séculos atrás, quando eles saíram do ventre de Rebeca. O plano estabelecido num passado distante ainda se concretizará num futuro escatológico: Edom ainda irá servir a seu irmão como Deus havia pretendido (Robinson, 1988, p. 94-95).

Além da ênfase na soberania de Deus e no poder de fazer cumprir a sua vontade, Obadias também mostra um pronunciado interesse na justiça divina. Para os seus contemporâneos que tinham sofrido uma grande tragédia, Obadias oferece a confiança no triunfo da justiça divina e nos propósitos últimos de Deus. A *lex talionis*, a lei do julgamento compensatório, é decretada: "assim se fará contigo; o teu malfeito tornará sobre a tua cabeça" (Ob 15). Edom massacrara os sobreviventes em Judá, mas dela não restarão sobreviventes (v. 14, 18). Edom ocupara o território de Judá (v. 13, 16), mas, no final, Esaú será governado do Monte Sião (v. 21, NVI).

EM DIREÇÃO AO NOVO TESTAMENTO

A antiga rivalidade e o constante conflito entre Jacó e Esaú, Israel e Edom, tem seus ecos no Novo Testamento. Assim vemos quando Herodes, o Grande, um idumeu e descendente de Edom, busca destruir Jesus antes de seu nascimento (Mt 2.16). Um idumeu/edomita queria destruir aquela criança que encarnava tudo o que Israel significava.

Paulo também recorda essa antiga saga. Ele defende o direito soberano e exclusivo da eleição de Deus. Os dois filhos de Rebeca tinham o mesmo pai e eram gêmeos. Mas Deus tinha determinado que "o mais velho servirá ao mais moço" (Gn 25.23; Rm 9.13), do mesmo modo que Malaquias havia dito: "Amei a Jacó, porém aborreci a Esaú" (Ml 1.2-3).

Jonas

Jonas contém um das mais memoráveis histórias da Bíblia. Inúmeras pessoas conhecem a narrativa do profeta que foi engolido por um grande peixe. Essa história tem evocado a admiração de muitos e o escárnio de outros. Infelizmente, o debate que cerca a historicidade da narrativa obscureceu sua beleza literária e significação teológica.

Ninguém pode negar que Jonas é diferente de qualquer outro livro profético no cânon. Muitas profecias centram-se em torno da pregação do profeta. Por outro lado, Jonas é uma narrativa em prosa. A pregação do profeta é relutante e contida num único versículo (Jn 3.4), que nem mesmo menciona o nome de Deus. Embora singular e às vezes desconcertante, o livro de Jonas contém uma mensagem teológica pertinente aos dias de hoje.

CONTEXTO HISTÓRICO

O livro não contém qualquer indicação sobre o autor ou sua data de composição (em oposição a Young, IOT, p. 261). Jonas, o personagem principal do livro, foi de fato um profeta que viveu durante o reinado de Jeroboão II (786-746 a.C.). Ele era de Gate-Hefer (el-Meshded), nordeste de Nazaré. De acordo com 2Reis, ele profetizou a expansão do reino do norte que aconteceu durante o reinado de Jeroboão.

Alguns estudiosos conservadores insistem que o livro é um tipo de narração histórica. Afinal de contas, sabemos por Reis que Jonas fora um autêntico profeta. Além disso, o livro é estreitamente relacionado na forma aos chamados livros históricos do Antigo Testamento. Em terceiro lugar, os defensores dessa posição argumentam que a referência de Jesus a Jonas e Nínive (Mt 12.39,40; Lc 11.29,30) demonstra que ele acreditava ser o livro um relato histórico.

Objeções têm sido levantadas contra uma decidida leitura histórica do livro. A mais comum foi o infame debate acerca dos três dias de Jonas na barriga do peixe. Os céticos acharam a história absurda, outros sugeriram que essa era uma indicação de que o livro como um todo não é um simples relato histórico. Os apologistas conservadores responderam citando ocasiões nos tempos modernos em que marinheiros sobreviveram (embora num estado de difícil recuperação) a uma permanência nas vísceras de um grande peixe (Aalders, p. 5-6). Tal linha de argumentação deixa insatisfeitos os leitores mais atentos, visto que a narrativa bíblica implica uma intervenção milagrosa de Deus.

O livro de Jonas exibe outras características que podem sinalizar, além disso, que o autor não pretendia que os seus leitores entendessem a narrativa como histórica. Por exemplo, há um nível de incerteza no mundo da história. Jonas é o único personagem designado por um nome próprio. Até mesmo "o rei de Nínive" não é nomeado, sendo o seu título incomum uma vez que Nínive era o nome da capital e não do próprio império.

O livro é um *tour de force* literário. Ele é brilhante no uso que faz da estrutura, ironia e ornamentação retórica (v. a seguir, "Análise literária"). O evidente emprego de recursos literários é considerado por alguns como sinal de que a narrativa deveria ser descrita como algum tipo de ficção, em vez de um relato histórico.

Além do incidente do peixe, há outros elementos que são interpretados como exageros fantásticos. Os dois mais notáveis são o "arrependimento dos animais" (Jn 3.7,8) e a descrição do tamanho de Nínive (3.3-5).

Persuadido por tais argumentos, vários estudiosos (em particular, Allen) rejeitaram a interpretação histórica e a substituíram por uma outra. Embora uma abordagem alegórica tenha sido popular no passado, hoje a principal alternativa é uma interpretação parabólica. Deve-se ter cuidado para não simplificar demais ao categorizar todas as pessoas que defendem uma interpretação parabólica como céticos sobre milagres. Certamente algumas são levadas a uma leitura não-histórica do livro por não acreditarem que o incidente do peixe seja possível. Mas outros, como Allen, estão convencidos de que o autor inspirado queria que o seu livro fosse lido como uma parábola, não como um relato histórico.

Quando todos os argumentos estão postos, surgem dois pontos. O primeiro é que é impossível ser, de qualquer modo, dogmático. Existem argumentos plausíveis, mas não prováveis, que se opõem aos que negam uma leitura histórica (v. Alexander, para uma defesa mais ampla da leitura histórica). Por exemplo, os que identificam o gênero de Jonas como relato histórico apontam para um texto de Heródoto que menciona animais empregados em rituais de lamentação e, também, apelam para Judite 4.10. Eles ainda afirmam, sobre o tamanho de Nínive, que o narrador estava descrevendo o distrito administrativo e não a própria cidade. Por outro lado, há respostas plausíveis, mas não prováveis, contra os argumentos que defendem uma leitura histórica. O mais forte desses argumentos a favor de uma leitura histórica é a já citada referência de Jesus a Jonas e Nínive, indicando que ele acreditava na historicidade do livro. Porém, embora isso seja possível, não é incontestável. Afinal de contas, Jesus poderia se referir ao evento em sua pregação mesmo que o relato fosse uma parábola. De modo semelhante, um pastor de nossos dias exorta sua congregação a agir como o Bom Samaritano, embora poucos acreditem que o Bom Samaritano tenha sido uma personagem histórica.

O segundo ponto é que a questão é irrelevante à interpretação do livro. O que não significa dizer que a questão não tenha importância: se o livro pretende ser histórico, mas comete um erro histórico, isso é teologicamente significativo. Mas a questão a respeito da pretensão à historicidade é totalmente insignificante na interpretação da mensagem teológica do livro ou até mesmo na exegese das passagens individuais.

ANÁLISE LITERÁRIA

Gênero

Uma vez que o gênero do texto está tão estreitamente vinculado à questão da historicidade, fomos compelidos a discutir o assunto na seção anterior. Em última análise, é impossível resolver a questão em definitivo. A partir de nosso distanciamento cronológico, os sinais de gênero às vezes apontam para uma leitura histórica do texto, mas outras vezes eles abrem a possibilidade de uma interpretação parabólica. Eis uma área onde se deve permitir espaço para a existência da discordância.

Estilo

Ainda que Jonas tivesse a pretensão de ser lido como narrativa histórica, não resta dúvida de que sua prosa é altamente estilizada. O autor apoiou sua mensagem numa fórmula estreitamente ligada ao estilo literário.

Esse cuidado com a retórica pode ser visto na repetição estratégica de certas palavras-chave (*Leitwörter*[1]) que estabelecem um fio condutor através do livro ou de um único episódio (cf. Magonet). Uma dessas *Leitwörter* é o verbo "levantar" (*qûm*). Em Jonas 1.2, Deus ordena a Jonas: "Levanta-te, vai à grande cidade de Nínive" (ARC). O versículo seguinte começa de um modo que levaria o leitor a esperar um típico padrão de cumprimento de ordem: "e Jonas se levantou...". Mas, em vez de completar essa oração com o esperado: "para ir a Nínive", o autor-narrador insere "para fugir para Társis" (ARC). Um outro jogo irônico com esse verbo é visto em 1.6. Deus procura Jonas quando ele foge para Társis, provocando uma tempestade que ameaça a segurança do navio. Os marinheiros pagãos que trabalhavam arduamente para salvar o navio ficam aturdidos ao saber que Jonas está dormindo no porão. A ordem inicial de Deus a Jonas para "se levantar" ainda ressoa em nossas mentes quando ouvimos o capitão do navio dizer a Jonas: "Levanta-te, invoca o teu deus". Uma resolução inicial para a narrativa vem em 3.2,3, após Jonas passar algumas noites na barriga do "grande peixe". Deus comissiona o profeta uma segunda vez, repetindo a sua ordem: "Levanta-te, vai à grande cidade de Nínive". Desta vez, Jonas obedece, o profeta "levantou-se e foi".

Essa breve análise é somente um exemplo de uma característica comum do estilo literário de Jonas. Estudos semelhantes poderiam ser feitos com as palavras "grande" (*gādôl*: 1.2, 4, 10, 13, 3.2; 4.6), "enviar" (*mānâ*: 1.17; 4.6, 7, 8); "descer" (*yārad*: 1.3 [2 vezes], 6; 2.6, ARC).

Estrutura

O livro pode ser dividido em dois atos principais com duas cenas cada um. Os atos são divididos pela repetição da comissão de Deus ao profeta em Jonas 1.1,2 e 3.1,2. A maior parte da ação no primeiro ato ocorre no mar. Suas duas cenas são (1) a bordo do navio e (2) na barriga do peixe. Os dois próximos capítulos (3 e 4) constituem

[1] Em alemão, literalmente, "palavras recorrentes"; no singular: *Leitwort*. (N. da T.)

o segundo ato, cada capítulo compõe uma única cena. Na cena inicial do segundo ato, Jonas prega e Nínive arrepende-se. O cenário da última cena muda para o leste de Nínive, onde Jonas se debate com os desígnios de Deus de julgamento e salvação.

O salmo de Jonas

A única questão séria que cerca a unidade literária do livro de Jonas surge com o salmo no segundo capítulo. Alguns estudiosos argumentam que o salmo se encaixa de forma inconsistente ao contexto e apresenta um retrato de Jonas que não condiz com o restante do livro.

Fazendo, por exemplo, uma leitura superficial da história, poderíamos esperar um tipo diferente de salmo: Jonas acabara de ser engolido pelo peixe e seria plausível que ele invocasse um lamento em meio à dificuldade. Ficamos surpresos ao nos depararmos com um salmo claramente de ação de graças. Em especial nos versículos 2.1, 6 e 9, Jonas fala como se já estivesse salvo.

Tais questões surgem, no entanto, devido a uma avaliação equivocada da situação de Jonas. O peixe não era um instrumento do julgamento de Deus, mas, antes, de sua salvação, pois o animal livrara Jonas da morte por afogamento.

O mais desconcertante, porém, é o fato de Jonas afirmar a sua lealdade a Deus de um modo profundo no salmo, enquanto que no capítulo seguinte ele é mais uma vez o profeta relutante. Com efeito, no último capítulo ele se mostra bastante antagônico a Deus.

Em resposta a tais questionamentos, é necessário apenas dizer que Jonas não é um personagem plano, mas complexo. Ou seja, nos seus altos e baixos espirituais ele age como uma pessoa real. Essa complexidade de caráter (Berlim, p. 23-42) é uma das razões pelas quais Jonas é um livro tão fascinante e rico.

MENSAGEM TEOLÓGICA

Como vimos, Jonas é de muitas maneiras um livro incomum. Uma das características mais notáveis do livro com relação a sua inserção no Antigo Testamento é a atitude assumida para com os que estão fora da comunidade da aliança. Certamente a preocupação que Deus demonstra pelos gentios não é novidade (Gn 21.8-21; 2Rs 5), mas também não é um tema freqüente no Antigo Testamento.

O livro de Jonas aborda de dois modos a misericórdia de Deus com os que estão fora de Israel. Em primeiro lugar, o livro contrasta os pagãos espiritualmente sensíveis com o relutante profeta israelita. Em Jonas 1, os marinheiros pagãos tremem diante da colérica tempestade de Deus enquanto Jonas dorme no porão do navio. Eles se mostram preocupados em serem considerados por Deus responsáveis pela morte de Jonas, quando decidem lançá-lo ao mar. Na última metade do livro, Jonas prega ao povo de Nínive (3.4), mas não chega a mencionar o nome de Deus nem a possibilidade de arrependimento. No entanto, o povo se arrepende (3.5) e o rei, que só ouviu falar da mensagem de Jonas por terceiros, convoca toda a cidade ao arrependimento (3.7-9). Em segundo lugar, o livro termina com uma nota que põe em foco os senti-

mentos de Deus em relação a Nínive, quando ele retoricamente pergunta a Jonas: "E não hei de eu ter compaixão da grande cidade de Nínive?".

Embora expresse a compaixão de Deus para os não-israelitas, o livro também faz uma dura repreensão a Israel. Jonas representa no livro os israelitas — na verdade ele é o único israelita no livro. Como um profeta, ele deveria ser o ápice da espiritualidade. Os profetas eram os servos do Senhor. Esse servo, no entanto, fez tudo o que pôde para evitar cumprir a ordem divina. Quando Jonas finalmente foi para Nínive, ele o fez de modo bastante relutante. Porém, tendo o povo de Nínive se arrependido, Deus o poupou do castigo, o que levou Jonas a uma profunda depressão e à fúria contra Deus. Jonas estava apartado de Deus. Quanto mais Israel!

Uma questão que tem despertado algum debate reflete sobre a causa da depressão de Jonas. Alguns acreditam que Jonas relutou em pregar aos ninivitas por medo de ser recebido como um falso profeta (Rendtorff, *OT*, p. 226). Quer dizer, Deus queria que ele fosse para Nínive e advertisse o povo sobre a destruição vindoura, mas considerando que Deus é um Deus paciente (Jn 4.2), ele poderia ceder em seu julgamento e desse modo a profecia não se tornaria realidade.

Como aponta Childs, contrariando essa linha de raciocínio (OTI, p. 420-21), a missão de Jonas era chamar um povo teimoso ao arrependimento. A mensagem do profeta sobre a destruição dependia, em certo sentido, da reação do povo. O melhor entendimento da relutância e da resultante depressão de Jonas baseia-se na compaixão de Deus não somente para com uma nação gentia, mas estendida a um poder imperial vicioso e cruel que constantemente ameaçava a sua pátria. Jonas entendia que Israel mereceria mais do que ver o seu Deus perdoar seus inimigos. O salmista constantemente clama a Deus para destruir os seus inimigos. Aqui, Deus os perdoa.

Aprendemos, assim, que Deus é o Deus do universo e não apenas de Israel. Essa mensagem é também realçada de outro modo, e pode ser seguida do exame de outra *Leitwort*, "enviar" ou "prover" (*mānâ*). Ao longo da narrativa Jonas tenta escapar de Deus, mas Deus utiliza a sua criação para trazê-lo de volta. Ele envia um grande peixe (Jn 1.17), uma planta (4.6), um verme (4.7) e um vento calmoso oriental (4.8) para mostrar a Jonas que não existe modo dele escapar de Deus. Ele é o Deus de Israel, o Deus de Nínive, o Deus de toda a criação.

EM DIREÇÃO AO NOVO TESTAMENTO

O Novo Testamento, certamente, proclama que os gentios podem vir a Deus e podem fazer parte do povo da aliança. Jesus Cristo foi enviado para o mundo e não apenas para Israel (Jo 1.6-14).

O próprio Jesus comparou e contrastou o seu ministério com o ministério de Jonas (Mt 12.38-45; Lc 11.24-32). Pediram-lhe um sinal milagroso e, em resposta, ele disse que estaria três dias e três noites na terra, comparando tal condição com a permanência de Jonas na barriga do peixe. A sua referência apontava para o período entre a sua crucificação e ressurreição (Lc 24.46). Ele, porém, é "maior que Jonas", pois enquanto Jonas relutantemente pregou contra a sua vontade para salvar uma cidade, Jesus deixou a sua vida espontaneamente para salvar muitos.

Miquéias

De acordo com Lutero, "os profetas têm um modo estranho de falar, como as pessoas que, em vez de proceder de uma maneira ordenada, vagueiam de uma coisa a outra, de forma que não se sabe o que pensar delas ou perceber onde elas estão chegando" (citado em Smith, p. 8). Nenhum profeta ilustra melhor tal descrição do que Miquéias. É fácil se perder em sua mistura de discursos de julgamento e salvação. A estrutura é de difícil compreensão.

Por outro lado, Miquéias, o sexto dos Profetas Menores[1], é comparável a Isaías em termos de eloqüência retórica e poder. Além disso, engastados em Miquéias, estão algumas das passagens mais famosas do Antigo Testamento, textos que descrevem a elevação do monte por Deus (Mq 4.1-5), prevêem um governante originado de Belém (5.2) e relacionam a justiça, a misericórdia e a humildade como as características que Deus deseja ver em seu povo (6.6-8).

CONTEXTO HISTÓRICO

Autoria e data

O primeiro versículo (Mq 1.1) é um sobrescrito profético típico que, entre outras coisas, nomeia o profeta junto e a sua cidade natal (Miquéias de Moresete), datando o seu ministério conforme os reis que lhe foram contemporâneos. O nome Miquéias é comum no Antigo Testamento (uma forma mais longa do nome é Micaías) e significa "quem é como Javé?".

Moresete era uma aldeia acerca de quarenta quilômetros a sudoeste de Jerusalém e situava-se no sopé das íngremes colinas de Sefelá, próximo à planície litorânea. Os estudiosos não têm certeza a respeito dos motivos da falta de menção da ascendência de Miquéias, provavelmente a razão se deva a sua família não ser proeminente. Ele é identificado pela cidade natal, pois o seu ministério ocorreu numa outra localidade (com certeza em Jerusalém).

Miquéias é mencionado apenas em um outro lugar no Antigo Testamento (Jr 26.17-19). Quando Jeoaquim subiu ao trono de Judá, os sacerdotes e os falsos profetas tentaram matar Jeremias. Alguns anciões intercederam por ele e citaram o ministério de Miquéias como uma justificação para a profecia de Jeremias sobre o

[1] Isto é, Miquéias é o sexto na tradição massorética. O Antigo Testamento grego situa Miquéias em terceiro lugar, após Amós e Oséias, dois de seus contemporâneos.

julgamento. Ao contrário de Jeoaquim que queria Jeremias morto devido a essa profecia, Ezequias havia se arrependido.[2]

Em geral, os críticos têm suscitado a questão da autenticidade. Miquéias foi o responsável pelos oráculos associados ao seu nome? Uma posição crítica comum é que os oráculos genuínos de Miquéias restringem-se aos primeiros três capítulos (v. a seguir "História da pesquisa"). Se admitirmos a possibilidade da profecia antecipatória, porém, não há razões convincentes para negar a Miquéias a autoria de qualquer parte do livro.

O primeiro versículo é a nossa fonte de informação sobre a data do ministério de Miquéias. Três reis de Judá são relacionados para demonstrar o período de tempo durante o qual Miquéias pregou o julgamento e a salvação entre o povo: Jotão (750-732 a.C.), Acaz (732-716) e Ezequias (715-686). A obra de Miquéias pode ter começado no fim do reinado de Jotão e terminado no começo do de Ezequias, assim não podemos ter certeza sobre a duração exata do seu ministério. Em todo caso, ele se justapôs a Isaías (Smith, p. 211).

A referência ao julgamento próximo de Samaria (Mq 1.6) indica que a pregação de Miquéias começou bem antes de 722 a.C., ano em que Samaria caiu sob o domínio da Assíria. Outro oráculo que pode ser datado com razoável precisão certamente é o lamento em Miquéias 1.8-16. As cidades mencionadas nessa seção coincidem com a provável rota do exército de Senaqueribe quando ele chegou a Jerusalém em 701. A referência em Jeremias 26.18 cita Miquéias 3.12 como um oráculo proferido durante o reinado de Ezequias.

Período histórico

Uma breve visão geral da história de Israel e Judá relacionada à profecia de Miquéias começa com a queda de Samaria nas mãos do exército assírio sob liderança de Salmaneser V (722 a.C.). Durante o reinado de Sargão II, Israel não se rebelou, mas com a morte desse forte rei e a ascensão de seu filho, Senaqueribe, Ezequias fez uma coalizão liderada por um rebelde babilônico, Merodaque-Baladã (2Rs 18ss.). Como reação, Senaqueribe ameaçou a independência de Jerusalém (701), mas, durante o ministério de Isaías e Miquéias, Ezequias arrependeu-se de seus pecados e Deus poupou a cidade. Entretanto, pouco depois da morte de Ezequias, os governantes de Judá rebelaram-se contra o Senhor. Manassés, o sucessor, por exemplo, trouxe muita aflição a Judá. A profecia de Miquéias previu a destruição de Judá nas mãos dos babilônios, o que aconteceria em 586 a.C., e, ainda mais além, o resgate do cativeiro (539).

História da pesquisa

Conforme já mencionado, é quase um consenso nos círculos críticos dizer que os oráculos autênticos de Miquéias se restringem aos primeiros três capítulos. Jeppesen

[2] Na verdade, de acordo com A. F. Kirkpatrick, "a mudança de Ezequias deveu-se à pregação de Miquéias" (citado por Allen, p. 240).

(1978) escreveu um valioso compêndio sobre a pesquisa que levou a essa conclusão, a qual ele questiona.

O ponto crítico na história da interpretação de Miquéias surge com um artigo de Stade, em 1881. Porém, antes de reportar tal artigo, Jeppesen focaliza seu trabalho no relato da intromissão dos pressupostos do Iluminismo nos estudos dos profetas, o que incluía a negação da profecia sobrenatural. O primeiro profeta cuja unidade caiu sob suspeita foi Isaías, já no final do séc. XVIII.

As primeiras décadas do séc. XIX foram um período de transição e confusão sobre a data e a autenticidade de Miquéias. Mas não se chegou a nenhum consenso. Uma das questões da disputa dizia respeito à relação entre o sobrescrito profético (Mq 1.1) e a conexão estabelecida entre o profeta e Ezequias, em Jeremias 26. A maioria dos estudiosos entendia que todo o ministério do profeta deveria ser datado no tempo desse rei e nada antes. Essa conclusão se referia ao material autêntico. Glosas de períodos posteriores também estavam presentes. Jeppesen (1978, p. 114-15) observa que foi nessa época que Ewald convenceu a academia de que Miquéias 6—7 pressupunha um ambiente diferente, posterior ao dos caps. 1—5.

Foi Bernhard Stade (1881) quem formulou a teoria que rapidamente se tornou consenso na área, a saber, que os oráculos autênticos de Miquéias limitavam-se aos três primeiros capítulos e que a forma final do livro como o conhecemos data do período pós-exílico. Ele concordou com Ewald sobre Miquéias 6—7 e o classificou no período Deutero-Isaías.

Desde a época de Stade, tem sido lugar comum na crítica considerar Miquéias uma obra compósita cuja datação final encontra-se no era pós-exílica.

Nos últimos tempos têm-se empenhado muitos esforços na descoberta da história redacional do livro. Os pesquisadores concluíram que a obra foi se desenvolvendo durante um longo período de tempo e que não foi completada antes do período pós-exílico. Mas, embora concordando em princípio, eles propuseram quadros bastante divergentes sobre a composição do livro (v. especialmente Jeremias, Mays e Renaud, e consultar Childs[3] [p. 431-4], *IOTS*, para a crítica).

ANÁLISE LITERÁRIA

Muito debate cerca a estrutura de Miquéias. As opiniões variam radicalmente. Alguns defendem que o livro não tem nenhuma estrutura global, mas é simplesmente um conjunto desconexo de oráculos proféticos. Outros consideram as estruturas extremamente complexas e sofisticadas. Alguns pontos são incontestáveis:

1. Miquéias não proferiu os oráculos de uma só vez. O livro é mais bem compreendido como uma antologia das mensagens proféticas durante os anos do seu ministério.

---

[3] Ele mesmo defende que a mensagem de Miquéias foi modelada pelo mesmo círculo de *tradents* ["transmissores da tradição", conforme cap. 11] que trabalharam com os materiais de Isaías (p. 434-36).

2. A cronologia não é a chave para a estrutura do livro, embora, no início do livro, Miquéias de fato prediz a captura de Samaria e a invasão de Senaqueribe, enquanto que na conclusão do livro, ele espera o cativeiro babilônico e a restauração.

3. A profecia está estruturada aproximadamente com base na intercalação de mensagens de ameaça e esperança. Deus, por meio de seu profeta, disputa com o seu povo dois *rounds*. O primeiro está em Miquéias 1—5. Há uma mensagem severa de julgamento (1.2—3.9 [2.12,13 pode ser uma exceção]), mas também uma nota de salvação (4—5 [5.10-15 pode ser uma exceção]). O segundo *round* (6—7) também começa com julgamento (6.1—7.7), mas termina com uma profunda nota de esperança (7.8-20).

Esquema

Sobrescrito (1.1)

I. Primeiro *round* de julgamento e salvação (1.2-5).
   A. O julgamento de Deus sobre a apostasia e o pecado social em Samaria e Judá (1.2—3.12).
   B. A palavra de esperança de Deus para Israel (4—5).

II. Segundo *round* de julgamento e salvação (6—7).
   A. A disputa de Deus com Israel (6.1-8).
   B. A repreensão de Deus aos pecados sociais de Israel (6.9-16).
   C. O profeta lamenta a situação de Israel (7.1-7).
   D. Salmos de esperança e louvor (7.8-20).

Estilo

O vigoroso estilo literário de Miquéias é negligenciado por duas razões. Primeiro, o hebraico é difícil e a estrutura não é imediatamente clara para os leitores contemporâneos. Segundo, Miquéias foi obscurecido pelo seu contemporâneo mais conhecido, Isaías.

No entanto, o profeta Miquéias foi um mestre com palavras e imagens. Talvez em nenhuma outra parte no livro isso seja mais bem ilustrado do que em Miquéias 1.10-16. Historicamente, essa é uma descrição profética da rota tomada pelo exército de Senaqueribe em marcha para Jerusalém. São mencionadas cidades e regiões específicas, e Miquéias utiliza interessantes jogos de palavras para narrar o que vai acontecer. Os jogos de palavras relacionam os nomes das cidades ao seu destino. A maioria das traduções não consegue transmitir essa relação, mas a paráfrase de Moffatt [aqui traduzida livremente para o português] dá ao leitor uma idéia do que se propõe o original (citado por Smith, p. 213):

> Nada contes em Contolândia!
> Não lamentes em Lamuriápolis!
> No Solar do Pó se comerá poeira,

A Vila Elegante fugirá nua.
Valeforte não se salvará,
Os muros de Campomurado virão abaixo,
Uma dose amarga bebe a Vila dos Remédios.
(Espera, Jerusalém, Cidade da Paz,
Que Deus te envia a guerra.)
Prepara os corcéis de batalha,
Ó homem de Barraguerra!
(Sião principia a pecar
Igual aos crimes de Israel.)
Para Boa Vida, sua última despedida!
Em Logramento cairá os reis de Israel.[4]

MENSAGEM TEOLÓGICA

A teologia de Miquéias está amplamente relacionada com o julgamento divino contra o pecado. Javé comissionou Miquéias para levar a mensagem do julgamento contra o seu povo. Israel e Judá estão ambas afastadas do caminho do Senhor e sob fúria divina por seus pecados, tanto os que se referem ao culto (Mq 1.5-7) quanto os sociais (2.1,2). Os cidadãos de Israel (3.1-3) e os líderes religiosos (2.6-11 [os profetas]; 3.11 [os sacerdotes]) rejeitaram os caminhos de Deus. Eles têm uma falsa segurança no Senhor.

Essa afirmação pode ser ilustrada pelas atitudes dos falsos profetas contra quem Miquéias fala. Eles ensinavam que Israel estava seguro, ao contrário do que dizia a palavra de Deus. Van der Woude defendeu a tese de que Miquéias cita com freqüência os seus oponentes proféticos como, por exemplo, em Miquéias 3.11:

Os seus cabeças dão as sentenças por suborno,
os seus sacerdotes ensinam por interesse,
e os seus profetas adivinham por dinheiro.

[4] A tradução de Moffatt em inglês:
Tell it not in Tellington!
Wail not in Wailing!
Dust Manor will eat dirt,
Dressy Town flee naked.
Safefold will not save,
Wallchester's walls are down,
A bitter dose drinks Bitterton.
(Towards Jerusalem, City of Peace,
The Lord sends war.)
Harness the war-steeds,
O men of Barstead!
(Zion's beginning of sinning,
Equal to Israel's crimes.)
To Welfare a last farewell!
For Trapping trapped Israel's kings. (N. da T.)

E ainda se encostam ao SENHOR, dizendo:
"Não está o SENHOR no meio de nós?
Nenhum mal nos sobrevirá".

O Senhor, portanto, imprime seu juízo contra o povo que quebrara a aliança com ele. Ele se revela como um guerreiro contra o seu povo (Mq 1.3,4). O Senhor deseja que Israel o ame e aja com justiça. Ele o chama de volta para si.

Talvez uma das passagens mais comoventes do livro, e certamente a mais bem conhecida hoje, é Miquéias 6.6-8, considerada na tradição judaica como um resumo da lei:

Com que me apresentarei ao SENHOR
e me inclinarei ante o Deus excelso?
Virei perante ele com holocaustos,
com bezerros de um ano?
Agradar-se-á o SENHOR de milhares de carneiros,
de dez mil ribeiros de azeite?
Darei o meu primogênito pela minha transgressão,
o fruto do meu corpo, pelo pecado da minha alma?
Ele te declarou, ó homem, o que é bom
e que é o que o SENHOR pede de ti:
Que pratiques a justiça, e ames a misericórdia,
e andes humildemente com o teu Deus.

Mesmo que alguns tentem ler essa passagem como uma polêmica contra toda a religião sacerdotal, Dawes (1988) demonstrou com justiça que ela nada mais é do que uma correção à ênfase indevida na religião exterior desenvolvida entre alguns israelitas (v. também Am 5.21-27; Os 6.6; Is 1.10-17).

Embora o julgamento contra o pecado seja a nota dominante do livro, a esperança não está ausente. Já na passagem 2.12,13, Javé fala em tom reconfortante da salvação após o julgamento. O retrato final de Deus (7.18-20), como um ser único em graça e verdade, é apresentado para o povo que herdou sua promessa de aliança feita a Abraão. As promessas a Davi não foram esquecidas, mas serão cumpridas no futuro (5.1,2).

EM DIREÇÃO AO NOVO TESTAMENTO

Quando Miquéias proferiu os oráculos de julgamento e esperança para Israel e Judá, para o povo de seu tempo, ele usou palavras que transcendiam a crise histórica imediata e, assim, conduziam seus leitores a um futuro mais distante (v. Kapelrud para uma análise da escatologia de Miquéias, a partir de um ponto de vista crítico moderado).

Os autores do Novo Testamento reconheceram isso. O evangelho de Mateus cita Miquéias 4.2 em referência ao nascimento de Jesus em Belém (v. Mt 2.5). No contexto de Miquéias, o oráculo vislumbrava um futuro governante semelhante a Davi, sendo esse o significado do local de nascimento em Belém.

Miquéias 4.1-5 evoca o quadro da montanha de Deus exaltada e um tempo quando os povos do mundo se reunirão em adoração a Deus. Haverá paz, nenhuma guerra. Esse oráculo é introduzido pela rubrica "nos últimos dias". Conforme a história da redenção se desenvolve, parece que essa profecia encontrou diversas realizações antes de seu cumprimento principal no *escathon.*[5] Nas palavras de Waltke:

> Nessa visão, Miquéias apresenta a imagem final e consumada, com o Monte Sião estabelecido para sempre como o centro do culto e da moral de todas as nações. Nos oráculos subseqüentes, ele apresenta os passos pelos quais isso será cumprido.
>
> A primeira fase do cumprimento da profecia ocorreu com o retorno da Babilônia e a reconstrução do segundo templo. O estágio seguinte, muito mais abrangente, realizou-se quando Cristo ascendeu ao santuário celeste e o tipo terrestre foi concluído. A terceira fase, o momento do apogeu, será consumada nos novos céus e na nova terra, quando os reis da terra trouxerem o seu esplendor à nova Jerusalém descida do céu (Ap 21.1,10,22,27).

Naum

O profeta Naum, cujo nome significa "compaixão", proferiu uma dura mensagem de julgamento contra a Assíria no séc. VII a.C. O tom do livro é severo e a mensagem, dirigida a uma nação específica num momento específico, parece ser irrelevante para muitos. Essa avaliação, entretanto equivocada, impediu muitos cristãos de estudar o livro. Ninguém nega o valor estético do livro e, se compreendido dentro de seu contexto histórico e teológico, ele tem enorme significação para nós hoje.

CONTEXTO HISTÓRICO

Autoria

O sobrescrito do livro informa-nos que o nome de seu autor é Naum. Sabemos muito pouco a seu respeito, exceto que ele veio de uma cidade chamada Elcós. Infelizmente, não possuímos nenhuma evidência concreta sobre a localização dessa cidade. Quatro hipóteses foram propostas na história da interpretação de Naum: (1) a tradição medieval do Oriente situou Elcós nas redondezas de Nínive (num local chamado Al-Kush) e afirmou que Naum era descendente de uma família exilada, de origem israelita do norte. (2) Outros (Jerônimo na Antiguidade e Van der Woude mais recentemente) situaram Elcós na Galiléia num local chamado El-Kauzeh. (3) Um segundo local no reino do Norte também foi proposto: Cafarnaum, na margem norte do Mar da Galiléia. Uma possível etimologia de Cafarnaum seria "a cidade de Naum". (4) Uma proposta adicional de localização seria em Judá. Na tradição iniciada com Pseudo-Epifânio e continuada hoje por R. K. Harrison (OTI, 26), acredita-se que Elcós estava na região ao redor de Begebar, o Beit Jibrin moderno.

Esses quatro locais cobrem todas as possibilidades, inclusive a Assíria, a região do antigo reino do Norte e Judá. Infelizmente, dizer mais do que isso é passar ao campo da especulação absoluta e que pouco ajuda na compreensão do livro.

Período histórico

Naum é profundamente integrado ao seu ambiente histórico. Por isso, é especialmente importante entender o contexto histórico do livro para que sua mensagem faça sentido ao leitor moderno.

A profecia tem lugar no séc. VII a.C. Essa data é estabelecida pela menção à destruição de Tebas (Nô-Amom) ocorrida em 664 a.C. (Na 3.8) e pelo foco principal da profecia: a destruição de Nínive em 612. Se a natureza profética do livro for

tomada seriamente, então Naum deve ser datado ao menos alguns anos antes da destruição da cidade. É difícil ser mais preciso. Alguns estudiosos (Maier, p. 35-36) defendem que a referência a Tebas é tão vívida que a profecia deve ser datada mais perto da primeira data do que da do cumprimento da profecia. Essa linha de argumentação é, porém, fraca à luz da força poética do profeta. A maestria com que Naum usa as imagens mostra que ele tinha habilidade para tornar "vívido" até mesmo o evento mais antigo. Contudo, mais plausível é o argumento de que Naum escreveu antes do Império Assírio se enfraquecer de modo significativo (um processo que notoriamente começou em torno do ano 630 a.C.). Essa posição se baseia em Naum 1.12, que descreve a Assíria "forte" e grandiosa. Não se deve ser inflexível sobre a data exata, mas a época mais provável para a profecia está entre 652 (época da guerra civil [v. a seguir]) e 626, o ano em que a Babilônia iniciou sua longa guerra para se libertar da hegemonia assíria.

O foco da profecia é o julgamento da Assíria, assim é importante aprender a história da Assíria no período em discussão. Da última metade do séc. VIII ao início do VII, houve um período de poder e expansão da Assíria. Sob o comando de líderes capazes como Tiglate-Pileser III (745-727), Salmaneser V (726-722), Sargão II (721-705), Senaqueribe (704-681) e Assaradon (680-669), o império assírio havia alcançado patamares sem precedentes de controle imperial. O poder e cultura assíria atingiram seu ápice nos primeiros anos de Assurbanipal (668-627?). Embora seu pai, Assaradon, tivesse feito uma incursão no Egito, talvez seja correto dizer que a Assíria atingiu o cume de seu poder imperial quando Assurbanipal subjugou Tebas, a antiga capital do Egito (664).

Entretanto, surgiram problemas significativos já em 652. A Babilônia fora um vassalo político da Assíria durante anos, mas sempre se mostrara um problema. Assaradon criou um plano para resolver o problema babilônico e também a potencialmente perigosa rivalidade que poderia surgir entre seus descendentes após sua morte. A história do antigo Oriente Médio é repleta de relatos de irmãos lutando contra irmãos pelo controle do trono. Assaradon instruiu que, com a sua morte, um de seus filhos (Assurbanipal) ocuparia o trono da Assíria, enquanto outro filho, Šamaš-šum-ukin, ascenderia ao trono da Babilônia. Claro que, Šamaš-šum-ukin seria subordinado a Assurbanipal, do mesmo modo que a Babilônia era à Assíria. Não obstante, esse arranjo funcionou bem durante uma década. Mas por volta de 652, Šamaš-šum-ukin liderou uma revolta dos caldeus contra seu irmão. Embora Assurbanipal tenha por fim vencido a guerra, ela teve um custo alto. O poder assírio diminuiu e então teve início uma longa e lenta espiral rumo à destruição.

Os últimos anos de Assurbanipal e os anos imediatamente seguintes a sua morte são pouco documentados e, portanto, mal conhecidos, mas, a partir de registros babilônicos (Wiseman), sabemos que um líder caldeu chamado Nabopolassar reuniu o seu povo numa revolta contra a Assíria que mantida de lado a lado por muitos anos. O ápice da guerra ocorreu no ano de 612 com a destruição de Nínive.

Há certa ambigüidade nas descrições sobre a queda de Nínive, tanto nas babilônicas quanto nas que vieram depois (Zawadzki), mas parece ter sido os medos quem de fato destruíram a cidade. Na verdade, os babilônios eram muito cuidadosos

em seus registros para manterem-se afastados da pilhagem da cidade e, em especial, dos templos que Nínive possuía. No entanto, está claro que os medos ou não estavam interessados ou foram incapazes de manter a posse da cidade em definitivo, cabendo a seus aliados, os babilônios, tomá-la para si.

ANÁLISE LITERÁRIA

Estilo

O estilo poético de Naum é admirável. Sua beleza contrasta com a aspereza de sua mensagem. O bispo Lowth demonstrou isso perfeitamente ao escrever:

> Nenhum dos profetas menores, no entanto, parece se igualar a Naum em coragem, fervor e sublimidade. Sua profecia, além disso, forma um poema regular e perfeito: o preâmbulo não é simplesmente magnífico, é verdadeiramente majestoso; a preparação para a destruição de Nínive, além da descrição de sua queda e desolação, é expressa nas mais vívidas cores, sendo corajosa e luminosa no mais alto grau. (p. 234)

Tanto na sua imagética quanto no uso que faz do paralelismo compacto, Naum mostrou-se um poeta magistral.

Gênero

O sobrescrito que inicia o livro tem três termos que descreve o tipo de texto que o leitor está prestes a encontrar na profecia. São eles: "livro", "visão" e "oráculo", os quais serão discutidos nessa ordem.

A referência ao "livro" (*seper*) indica que a profecia de Naum é de algum modo diferente de outras. A maioria dos profetas era de pregadores e suas profecias eram compilações posteriores de seus discursos. Naum, ao que tudo indica, escreveu o livro. Diversos dispositivos poéticos do livro — p.ex., o acróstico parcial em Naum 1 (Longman, 1993) — apelam aos olhos e não aos ouvidos. O caráter escrito da profecia também pode explicar por que o livro de Naum é um tipo de profecia bem-estruturada (v. próxima seção), ao contrário de muitos outros que são melhor caracterizados como antologias de sermões (Miquéias).

O livro é, além disso, descrito como recipiente de uma "visão" (*ḥᵃzôn*). Ainda que nem toda a profecia seja uma visão, existem duas passagens notáveis que contêm a visão de um acontecimento (Horst e Sister): Naum 2.3-10 e 3.2,3.

Num certo sentido, entretanto, a indicação mais importante de gênero é o termo "oráculo" (*maśśā'*). Esse termo costumava ser traduzido por "punição", mas os intérpretes modernos determinaram que o significado correto é "oráculo" (Naudé). Na verdade, "oráculo" pode ser uma tradução muito ampla, visto que a palavra ocorre predominantemente em contextos onde o profeta investe contra uma nação estrangeira. Assim, *maśśā'* parece ser o antigo nome para o que costumamos chamar de "oráculo de guerra" ou "oráculo contra uma nação estrangeira".

Estrutura

Sobrescrito (1.1)

I. Hino para Deus, o Guerreiro Divino (1.2-8).
II. O Guerreiro Divino julga e salva o seu povo (1.9—2.2).
III. A visão da queda de Nínive (2.3-10).
IV. Insulto ao leão (2.11-13).
V. Oráculo de lamento contra Nínive (3.1-3).
VI. Insulto à prostituta-feiticeira (3.4-7).
VII. Insulto histórico comparando Tebas e Nínive (3.8-10).
VIII. Insultos adicionais contra Nínive (3.11-15).
IX. Insulto ao gafanhoto (3.15-17).
X. Canto fúnebre final (3.18,19).

Uma análise mais cuidadosa do livro revela a sua estrutura compacta. O livro começa com um sobrescrito profético bastante típico (Na 1.1) que dá o nome do profeta, o nome da cidade e o assunto: "Oráculo sobre Nínive" (BJ). A profecia em si começa com um magnífico hino de vitória ao Guerreiro Divino (1.2-8), semelhante a muitos outros encontrados no Saltério (Sl 24 e 98, p.ex.). Esse hino é historicamente inespecífico e exalta Deus como o juiz do pecador e o protetor do seu povo. A próxima seção (Na 1.9—2.2) flui naturalmente a partir desse dicotômico hino de vitória. Sem igual entre os profetas, Naum entrelaça oráculos de salvação dirigidos a Judá (1.12,13,15; 2.2) com os oráculos de julgamento contra Nínive (1.9-11,14; 2.1). O suspense dramático nessa seção é suscitado pelo retardamento da identificação dos receptores da salvação e do julgamento. Judá não é mencionada explicitamente até 1.15, e Nínive não é referida nessa parte.

A profecia continua com uma das duas visões encontradas no livro (2.3-10). Trata-se de uma visão de um evento, e é como se Naum estivesse realmente presente à destruição final de Nínive. Tendo em mente o fim daquela cidade poderosa e opressora, Naum então insulta Nínive. Naum 2.11—3.7 tem um tipo de estrutura concêntrica (Schulz). Tanto 2.11,13 quanto 3.4-7 são insultos metafóricos com a mesma estrutura (observe as fórmulas de julgamento finais em 2.13 e 3.5). O primeiro ridiculariza a Assíria como o leão desolado e o segundo como uma prostituta-feiticeira. Entre eles, Naum insere um oráculo de lamento com um evento de visão complementar (3.1-3). A origem dessa forma está no lamento fúnebre. Naum está dizendo, com efeito: Nínive "está praticamente morta".

Os insultos continuam virtualmente até o final do livro. Primeiro, Naum compara de modo sarcástico Nínive com Tebas, o que poderia ser chamado de um "insulto histórico." Então, a profecia continua com uma série de insultos curtos que parecem se basear nas maldições de tratado (3.12,13). A profecia termina com um canto que, também com sarcasmo, lamenta o fim de Nínive (3.18,19). Apenas um outro livro, Jonas, termina com uma pergunta retórica, a qual se relacionava à profecia de salvação para Nínive. Com certeza, há aqui a pretensão de se realçar um contraste deliberado (Glasson).

MENSAGEM TEOLÓGICA

Naum 1.7-8 resume a principal mensagem do profeta Naum:

> O SENHOR é bom,
> é fortaleza no dia da angústia.
> Conhece os que nele se refugiam,
> mas, com inundação transbordante,
> acabará de uma vez com o lugar desta cidade;
> com trevas, perseguirá o SENHOR os seus inimigos.

Em Naum, Deus aparece como um guerreiro pronto a lutar em nome do seu povo. Para os judeus, os que primeiro leram o livro no séc. VII a.C., essa profecia significou uma mensagem de esperança há muito aguardada. Eles haviam vivido por muitos anos sob a sombra da opressão assíria; agora, Deus iria agir contra o seu cruel inimigo. A mensagem de julgamento dos assírios e, especificamente, da destruição de Nínive expressava a compaixão com o povo de Deus.

Deus cumpriu a promessa dessa profecia e Nínive foi destruída pelos medos e babilônios em 612 a.C. Contudo, o povo de Judá continuou provocando a paciência de Deus com sua rebeldia pecadora. Como resultado, eles descobriram que estavam em sérias dificuldades logo que a Babilônia voltou sua atenção para a Palestina. Em 586, o grande rei da Babilônia, Nabucodonosor, dominou Judá.

EM DIREÇÃO AO NOVO TESTAMENTO

Muitos não vêem absolutamente qualquer relevância em Naum para a igreja hoje. A profecia é tão específica e tão sangrenta que parece não ter nada a ver com Jesus Cristo.

Observamos o movimento do livro de Naum de uma situação histórica geral para uma específica. O significado permanente de Naum pode ser prontamente visto retomando Naum 1.2-8, o grande hino de louvor a Deus, o Guerreiro Divino que ao mesmo tempo liberta o seu povo e julga os seus inimigos.

O retrato de Deus como o Guerreiro Divino no Antigo Testamento antecipava a vinda de Jesus Cristo, cuja imagem muitas vezes surge como a de um guerreiro no Novo Testamento (Longman, 1982; 1985a, b; Longman e Reid, 1995). Porém o propósito da guerra divina é diferente daquele apresentado no Antigo Testamento. Ali, Javé lutava contra os inimigos de carne e osso de Israel (cananeus, filisteus, assírios e assim por diante) e, finalmente, contra o próprio Israel desobediente (Lm 2.6). Em Paulo, por outro lado, a morte, a ressurreição e a ascensão de Cristo são vistas como a culminância de sua batalha contra Satanás e sua legião (Cl 2.14,15; Ef 4.7-11). O retrato de Deus do Antigo Testamento como guerreiro e a guerra de Cristo contra Satanás antecipam a consumação desse tema em Apocalipse (v., p.ex., Ap 19.11-21), onde o mal chega ao fim quando Jesus lidera o seu exército na batalha final contra Satanás e seu exército de homens e demônios. Assim, embora Nínive já não exista mais, o significado permanente do livro de Naum encontra-se no aguerrido Cristo do Novo Testamento.

Habacuque

Pouco se sabe a respeito deste profeta. O seu nome aparece apenas nos sobrescritos do livro e do salmo que ele contém (Hc 1.1; 3.1). O nome pode ser derivado de um verbo hebraico que significa "abraçar"; outros acreditam que o nome vem de um termo acadiano relativo a uma planta de jardim.

Muitos chegaram à conclusão de que Habacuque foi um profeta do culto. O livro faz uso do gênero do lamento, uma forma de literatura associada ao templo; os termos musicais no salmo em Habacuque 3 também sugerem o uso litúrgico. Os músicos levitas tinham uma função profética (1Cr 25.1-6). A descrição de uma teofania (c. 3) talvez seja igualmente mais natural numa situação de culto. Porém, a designação "profeta do culto" não se apresenta sem ambigüidades. A relação precisa dos profetas com o templo é um dos temas mais debatidos no estudo do Antigo Testamento. Se por "profeta do culto" compreende-se um funcionário do culto, cujo sustento era tirado das receitas do templo e que executava o seu ofício profético como parte da liturgia do templo, não existem dados suficientes para garantir essa identificação a Habacuque, a qual também é questionável para outros profetas mencionados na Bíblia. Alguns profetas também foram sacerdotes (p.ex., Ezequiel e Zacarias), mas eles não se tornaram profetas em virtude de seu ofício sacerdotal. O ofício profético não era hereditário. Porém, se o que se pretende é indicar não mais do que um profeta cujo ministério habitualmente lhe colocava nas proximidades do templo, esse título poderia se aplicar a Habacuque e a muitos outros. Childs (452) argumenta que, embora muito do material em Habacuque possa ter surgido numa situação litúrgica, os elementos autobiográficos no livro (Hc 2.1; 3.2,16-19) mostram, em vez disso, que não se deveria atribuí-lo, na sua forma atual, à influência do culto.

O fato de se saber pouco sobre o profeta ajuda a explicar o motivo de uma variedade de lendas ligadas a ele. Um manuscrito de "Bel e o dragão" (uma adição apócrifa a Daniel) identifica Habacuque como um levita, uma tradição que reflete a sua ligação com o templo. Outras fontes rabínicas o reconhecem como o filho da mulher sunamita, uma identificação instigada pela ocorrência do termo "abraçar" em 2Rs 4.16. Outros o associaram ao atalaia mencionado em Isaías 21.6, sem nenhuma dúvida em razão do uso que o profeta faz dessa imagem em 2.1. Nenhuma dessas tradições oferece uma informação segura acerca do profeta.

O Talmude (Makkot 23b) registra a observação de um rabino: "Moisés deu a Israel 613 mandamentos, Davi os reduziu a 10, Isaías a 2, mas Habacuque a um: *o justo viverá pela sua fé*" (Hc 2.4).

CONTEXTO HISTÓRICO

Habacuque foi escrito no tempo da ascensão dos caldeus (Hc 1.6), *i.e.*, em algum ponto no final do séc. VII ou no início do séc. VI a.C. Por volta de 625 a.C., a Assíria entrara num rápido declínio, mais ou menos na época em que Nabopolassar, o pai de Nabucodonosor, assumiu o trono da Babilônia. Nabucodonosor tornou-se rei da Babilônia após a morte de seu pai, durante os eventos que cercaram a batalha de Carquemis (604); os exércitos babilônicos subjugaram a cidade-estado dos remanescentes do outrora grande Império Assírio, e voltou a sua atenção para os estados da Síria-Palestina. Em 598, Nabucodonosor levou Joaquim, rei de Judá, para o exílio junto com a maior parte da família real e dos principais cidadãos de Jerusalém (2Rs 24.8-17; 2Cr 36.9,10). A referência à ascensão dos caldeus (Hc 1.6) sugere uma data entre 625 e 604, visto que a menção das numerosas conquistas dos exércitos babilônicos (2.5,8-10) sugere uma data um pouco posterior. Habacuque foi provavelmente contemporâneo de Jeremias, Sofonias, Naum e talvez de Joel.

Embora a evidência interna do livro pareça estabelecer uma gama segura de datas, a crítica nem sempre esteve satisfeita com esses dados. Os estudiosos têm atribuído ao livro datas que vão desde o começo do séc. VII até o começo do séc. II a.C.; Jöcken (1977) oferece uma visão detalhada dessa pesquisa.[1] A questão da data está amplamente ligada à questão da identidade dos ímpios mencionados em Habacuque 1.4 e 1.13. Em 1.4, os ímpios parecem ser os habitantes de Judá e Jerusalém, porém alguns estudiosos os identificaram com os assírios, o opressor de Israel derrotado pelos caldeus. Mas é improvável que os ímpios assírios fossem descritos como aqueles que estavam afrouxando a lei (1.4), uma linguagem mais apropriada para a corrupção interna dentro de Judá. Em 1.13, os ímpios parecem ser os caldeus.

Outros pesquisadores questionaram se edições mais antigas do livro terminavam mesmo com o salmo do cap. 3. O salmo é introduzido por um sobrescrito isolado (3.1), um fato que implicaria na sua existência independente, fora da composição mais abrangente que agora ele conclui. Além disso, o comentário sobre Habacuque descoberto em 1948 na caverna 1 de Qumran termina com o cap. 2 e não inclui o salmo. Porém tal fato pode significar que os sectários do Qumran considerassem o material nos caps. 1—2 mais útil aos seus propósitos, de forma que nenhum comentário tenha sido escrito sobre o cap. 3. O salmo é encontrado em todos os manuscritos completos da LXX e também foi descoberto em Wadi Murabba', num manuscrito do início do séc. II d.C. (Brownlee, 1959, p. 92).

---

[1] Uma data radicalmente tardia para o livro, atribuindo-o ao tempo de Alexandre ou dos Selêucidas, depende de uma correção de *kasdim* (caldeus) para *kittim* (gregos). Duhm e Happel sugeriram essa retificação no início do séc. XX, mas as suas conclusões foram rejeitadas pela maioria dos críticos. Ironicamente, descobriu-se mais tarde que os sectários de Qumran em seus comentários sobre Habacuque haviam feito a mesma mudança; para os membros da seita Qumran, no entanto, *kittim* eram uma palavra-código para romanos. A própria presença de Habacuque entre as escrituras de Qumran torna tal datação tardia improvável.

ANÁLISE LITERÁRIA

Podemos esquematizar Habacuque da seguinte forma:

Sobrescrito (1.1).
- I. Mudança inicial (1.2-11).
  - A. A queixa do profeta (1.2-4).
  - B. A resposta de Deus (1.4-11).
- II. Segunda mudança (1.12—2.5).
  - A. A queixa do profeta (1.12-17).
  - B. A resposta de Deus (2.1-5).
- III. Oráculos de aflição contra o opressor (2.6-20).
  - A. O saqueador saqueado (2.6-8).
  - B. O conquistador envergonhado (2.9-11).
  - C. O construtor desfeito (2.12-14).
  - D. O desavergonhado envergonhado (2.15-18).
  - E. O idólatra silenciado (2.19-20).
- IV. O salmo de submissão de Habacuque (3.1-19).
  - A. Uma oração (3.2).
  - B. O aparecimento do Guerreiro Divino (3.3-15).
  - C. O profeta que vive pela sua fé (3.16-19).

A primeira parte do livro (1.2—2.5) consiste num diálogo entre Deus e o profeta. Em 1.2-4 e 1.12-17 o profeta apresenta suas queixas diante de Deus na forma de um lamento, lembrando de algum modo os salmos de lamento (Sl 6; 12; 28; 31; 55; 60; 85). Tais lamentos nos salmos são em geral seguidos por uma resposta divina garantindo que o Senhor ouvirá a queixa do salmista, salvando e sustentando-o, além de julgar os seus inimigos ou os inimigos de Israel (Sl 6.8-10 [TM 9-11]; 12.5-8 [TM 6-9]; 28.6-9; 31.22-23 [TM 23-24]; 55.22-23 [TM 23-24]; 60.8-10 [TM 10-12]; 85.8-13 [TM 9-14]).

Habacuque inicialmente se queixou da maldade, injustiça e violência desenfreada em Judá (1.2-4). O profeta fez a antiqüíssima pergunta: "Por que o mau prospera?". A resposta do Senhor não foi a que o profeta esperava: Deus julgará a maldade, levantando os caldeus que avançará contra ela com destruição e morte (1.5-11). Nada reconfortante! A resposta divina não resolve a questão do profeta, antes a eleva a um nível ainda mais alto. Deus trará o julgamento sobre o ímpio, mas ele fará isso com um instrumento pior do que o mal em Judá. Aqueles que são os mais ímpios terão ainda mais prosperidade.

Isso incita a segunda queixa do profeta (1.12-17). Como Deus na sua santidade pode tolerar o traiçoeiro? Como ele pode permitir que o ímpio devore quem é mais justo do que ele (v. 13)? Eles continuarão a prosperar, enchendo as suas redes e vivendo no luxo (v. 16,17)? O profeta espera pacientemente como uma sentinela para ver como o Senhor responderá (2.1). Deus diz ao profeta que escreva a visão que ele está prestes a receber, de forma que sirva de testemunha quando ela for cumprida (2.2-3).

Deus ainda julgará o injusto. Os soberbos da Babilônia não escaparão ao seu julgamento (2.4,5). A opinião humana sobre retidão e injustiça necessita da capacidade para avaliar as ações de Deus na história; aqueles que são verdadeiramente íntegros devem viver na confiança fiel de que Deus manterá as suas promessas (2.4). Da mesma maneira que Abraão creu em Deus e foi imputado para justiça (Gn 15.6), o profeta também precisa continuar tendo confiança em Deus.

O fato de que Deus ainda julgaria também os caldeus é confirmado nas séries de cinco oráculos de aflição que se seguem (2.6-20). A maldade nem sempre prosperará. A terra ainda se encherá do conhecimento da glória do Senhor (v. 14) e se levantará em silêncio diante dele (v. 20). Até mesmo quando as coisas parecerem ir de mal a pior, Deus ainda governa e vai se justificar.

A resposta do profeta à sua visão é um hino, um hino de vitória que descreve o aparecimento do Guerreiro Divino na sua carruagem de guerra. Na sua vinda, os céus e a terra se agitam (3.3-7). O Senhor mostra o seu domínio sobre as águas caóticas, tal qual fez na criação; ele vem com as suas armas para julgar as nações como fizera no Êxodo (3.8-15). Habacuque fica confiante a partir das ações passadas de Deus e resigna-se: "em silêncio, devo esperar o dia da angústia, que virá contra o povo que nos acomete" (3.16).

O salmo em Habacuque 3 apresenta uma escrita numa forma arcaica do hebraico. Alguns críticos concluíram que o profeta foi conscientemente arcaizante ao narrar as ações de Deus no passado. Outros vêem esse salmo como possivelmente composto de fragmentos de um antigo poema épico maior, que não mais existe (Patterson, 1987).

MENSAGEM TEOLÓGICA

Habacuque se dirigiu a Judá e Jerusalém durante o último papel que esse reino desempenhou no palco da história. A corrupção predominava no interior do reino e o poder ascendente da Babilônia logo resultaria na destruição do templo e da cidade. Mesmo em face desses duplos males, Deus parecia, ao profeta, estar inativo e desinteressado.

Muitos têm comparado as queixas de Habacuque sobre a prosperidade do ímpio e o sofrimento do justo ao livro de Jó. O profeta aprendeu, do mesmo modo de Jó, que apesar de tudo indicar o contrário, e não importa quanto as condições possam se tornar difíceis, ele deve continuar acreditando, continuar confiando nas promessas de Deus e ter esperança de que o Senhor de toda a terra fará justiça (3.16-19). Habacuque estava aprendendo a viver pela fé (2.4). Em face da calamidade, o profeta aprendia a louvar o seu redentor e Senhor.

EM DIREÇÃO AO NOVO TESTAMENTO

Centenas de anos após Habacuque, a maldade e a injustiça floresciam novamente, como já ocorrera com freqüência antes. Uma vez mais o templo de Deus viase ameaçado — mas agora o templo era representado pela presença de Cristo. O povo escarnecia de Cristo, perguntando outra vez: "Onde está Deus?" (Mt 27.41-43). Deus

não veio libertá-lo e, ao que tudo indicava, o mal havia triunfado de novo. Porém ele confiou em Deus (Mt 27.43; Hc 10.38) e Deus o justificou, ressuscitando-o dos mortos (Rm 1.4). A ressurreição de Jesus é a própria proclamação de Deus de que ele não está distante e de que o mal não triunfará.

Paulo ensinava à igreja primitiva que Jesus chama os seus seguidores para uma vida de fé. Paulo invocou Habacuque 2.4 em seu argumento de que a justiça — do primeiro ao último, para Abraão, Jó, Habacuque e para todos — se revela pela fé (Rm 1.17). Embora vivamos num mundo atual perverso (Gl 1.4), "o justo viverá pela fé" (Gl 3.11). A fé é "a certeza de coisas que se esperam, a convicção de fatos que se não vêem" (Hb 11.1). Os antigos foram louvados por sua fé em Deus quando todas as circunstâncias conspiravam para afirmar que tal fé não seria recompensada (Hb 11.2-40). Nós também somos chamados àquela mesma vida de fé, porque Deus ainda virá como o Guerreiro Divino e justificará o seu nome (Ap 19.11-16).

Sofonias

Sofonias é o único profeta apresentado com uma genealogia linear com tamanha dimensão. Sua ascendência remonta a quatro gerações anteriores, até um indivíduo de nome Ezequias (Sf 1.1). Embora esse Ezequias não tenha sido especificamente designado como o famoso rei que leva o mesmo nome, há pouca dúvida de que repousa aí a razão para a extensa genealogia.[1] É provável que sua participação na família real tenha lhe permitido o acesso à corte real, uma posição da qual ele podia observar e, então, criticar os pecados dos líderes de Judá (1.8,11-13; 3.3-4).

O sobrescrito fixa o ministério de Sofonias durante o reinado de Josias, logo, é possível que Sofonias tenha sido contemporâneo de Habacuque e Jeremias. O profeta teria crescido nos anos da apostasia e da opressão assíria, nos reinados de Manassés e Amom.

CONTEXTO HISTÓRICO

Duas questões que envolvem a interpretação de Sofonias estão indissoluvelmente entrelaçadas quando se avalia o contexto histórico do livro: (1) o ministério de Sofonias processou-se antes ou depois da reforma de Josias ter se estabelecido com a descoberta do livro da lei em 621 a.C.? (2) O profeta esperava uma invasão iminente, mas de qual poder estrangeiro?

A época do ministério de Sofonias

O livro não contém nenhuma alusão clara sobre as atividades da reforma associadas à descoberta do livro de lei (2Rs 22—23). Esse fato, ao lado dos abusos e da situação degradada da religião popular descrita no livro (1.4-6, 8-9,12; 3.1-3,7), tem sugerido à maioria dos comentaristas que o ministério de Sofonias ocorreu antes de 621 a.C. Porém, a menção ao "resto de Baal" (1.4) pode indicar que o baalismo já estava sendo suprimido e que as atividades da reforma já estavam em andamento. Também não está completamente claro que a reforma de Josias tenha se iniciado somente após 621. Reis descreve a reforma como ocorrendo em círculos concêntricos a partir da descoberta do livro da lei no templo, passando pela cidade de Jerusalém e

[1] Bentzen, em *Introduction to the Old Testament* [*Introdução ao Antigo Testamento*] (Copenhagen: G. E. C. God, 1948-49), v. 2, p. 153, argumentou que, considerando-se que Cuse é o nome bíblico para o norte da Núbia, Cusi, o pai de Sofonias, provavelmente teria sido um etíope ou escravo negro núbio que servia no templo, logo, a genealogia mais longa seria para legitimar a sua posição em Israel. A simples ocorrência desse nome pessoal não é uma base forte o suficiente para sustentar tais conclusões.

em direção ao território das tribos periféricas. Crônicas, por outro lado, descreve a reforma em sucessão cronológica, de forma que muitos dos itens descritos em Reis como eventos posteriores ao décimo oitavo ano de Josias (621 a.C. — 2Rs 22.3; 2Cr 34.8) teriam começado de fato, em vez disso, no seu décimo segundo ano (627 a.C. — 2Cr 34.2-7), quando Josias, então com vinte anos, já não era menor de idade. Também é possível que precisemos manter uma distinção entre as atividades reformadoras oficiais do rei e os abusos entre os ricos e a população em geral, de modo que os pecados criticados no livro não possam ser usados com segurança para determinar se Sofonias esteve em atividade antes ou depois da reforma de Josias. Embora a reforma tenha quase certamente afetado o caráter da expressão religiosa popular, é irreal pensar que ela eliminou toda a transgressão comercial e religiosa. Em última análise, é praticamente impossível determinar uma data mais precisa para o ministério de Sofonias.

Quem são os invasores?

O profeta parece esperar uma invasão estrangeira iminente que trará a destruição de Jerusalém (1.4,10-13; 2.1; 3.1-4). Os estudiosos se dividem com relação a qual inimigo o profeta antevê.

1. Muitos especialistas (*e.g.*, Smith, p. 123) defendem que o inimigo previsto é a Assíria. Judá fora um satélite assírio durante a maior parte do séc. VII. Ser anexado pela Assíria e ter a sua população concomitante deportada, como acabara sendo o destino do reino do Norte, eram ameaças constantes sobre Judá. Porém, aproximadamente na metade do reinado de Assurbanipal (669-627 a.C.), a Assíria entrara em rápido declínio. Antes de 627, o poder assírio estava extinto e a Assíria representava pouca ameaça a Judá. A referência a Nínive (2.13-15) como candidata ao julgamento divino não significava que a Assíria ainda fosse um perigo para Judá (comparar com Kapelrud, p. 122). Ao contrário, o profeta parece refletir sobre o fato de que o poder assírio já diminuíra (2.15). Mesmo se fosse possível estabelecer uma data para o ministério de Sofonias antes das reformas de Josias, não seria provável que a Assíria representasse uma verdadeira ameaça a Judá.

2. Os citas formavam um grupo de tribos nômades que habitavam as estepes ao sul da Rússia, em grande parte ao norte do Mar Negro. Heródoto (1.105) menciona que os citas perpetraram uma invasão contra a cidade Filistéia de Asquelom e contra o Egito durante o reinado de Psamético I (664-610 a.C.). Essa invasão teria ocorrido entre 633 e 610 (Yamauchi, p. 84). Os estudiosos há muito debatem se a invasão teria formado o pano de fundo para a previsão de Sofonias de um ataque estrangeiro e para as profecias de Jeremias sobre um inimigo do norte (Jr 4—6, 8—9). Muitos são céticos com relação à confiabilidade do relato de Heródoto, entretanto a evidência arqueológica cada vez mais credencia a realidade de uma incursão cita (Yamauchi, p. 87-99). Porém, a invasão cita informada por Heródoto foi aparentemente breve e pode ter se restringido a locais ao longo da rota litorânea internacional (Via Maris), de maneira que teve pouco impacto direto em Judá. Um tipo característico de ponta de flecha relacionado aos citas foi descoberto em quantidades significativas nas esca-

vações de cidades dos sécs. VI e VII, como Samaria, Laquis e Amã (Yamauchi, p. 87). Essas pontas de flecha sugeriram a presença ou de grupos de piratas citas ou de unidades mercenárias citas nas invasões babilônicas posteriores. Mas, deve-se também levar em conta o extenso comércio de equipamento militar e a expansão da tecnologia militar no antigo Oriente Médio — uma tecnologia que talvez tenha se originado com os citas nem sempre teria sido usada apenas por eles.

3. Sofonias prevê um desastre no "dia do Senhor" que afetará as nações vizinhas (2.4-12) e até a própria Assíria (2.13-15). Ele parece esperar pela destruição de Jerusalém e a deportação da população, de forma que aguarda a sobrevivência e a reunião do remanescente (3.10-20). Esse desastre de amplas conseqüências parece mais do que uma invasão cita. Se a Assíria era um dos alvos, a ameaça dificilmente teria origem na Assíria. O único candidato que resta como fonte da ameaça prevista por Sofonias seria a Babilônia. O escritor de Reis relata que a iminente invasão da Babilônia já havia sido prevista no tempo de Josias (2Rs 22.15-20). Contudo, a Babilônia estava apenas iniciando o seu ressurgimento para o poder na época da morte de Josias (609 a.C.) e as incursões babilônicas na Síria-Palestina não começariam antes da batalha de Carquemis (604). A menos que se esteja disposto a aceitar uma iluminação profética ou a presciência por parte do profeta, é preciso, então, rejeitar a atribuição do livro ao tempo de Josias (1.1)[2] ou, alternativamente, considerar as passagens que se referem ao exílio babilônico e à restauração como adições posteriores ao texto.

ANÁLISE LITERÁRIA

Podemos esquematizar Sofonias da seguinte maneira:

Sobrescrito (1.1).

- I. Oráculos contra Judá (1.2—2.3).
  - A. Julgamento universal (1.2-3).
  - B. O sacrifício do Senhor (1.4-9).
  - C. Julgamento de Jerusalém (1.10-13).
  - D. O dia do Senhor (1.14—2.3).
- II. Oráculos contra nações (2.4—3.8).
  - A. Filistéia (2.4-7).
  - B. Moabe e Amom (2.8-11).
  - C. Etiópia [Cuse] (2.12).
  - D. Assíria (2.13-15).
  - E. Jerusalém (3.1-7).
  - F. Julgamento universal (3.8).
- III. Oráculos de Salvação (3.9-20).
  - A. Adoração universal (3.9-10).
  - B. Bênção e restauração para Judá (3.11-20).

[2] Hyatt (1949) e Williams (1963) reconheceram que o inimigo antecipado em Sofonias era a Babilônia, e por isso eles atribuíram o livro ao tempo de Jeoaquim (609-598 a.C.).

A investigação crítica tradicional tem se ocupado de separar as palavras originais, autênticas do profeta das adições e glosas posteriores. Os critérios pelos quais os materiais posteriores são isolados variam conforme cada estudioso e, portanto, os resultados desse tipo de método não são consistentes. Os oráculos de salvação em Sofonias 3.14-20 têm sido amplamente considerados como adições posteriores; outros ainda cortam 2.7-9,10-11,15; 3.1-4, além de outras passagens ou pequenos trechos. Langohr (1976) estudou a história dessa pesquisa e forneceu exemplos recentes da abordagem. As principais razões para isolar certa quantidade de material como secundário é a perspectiva pós-exílica de 3.4-20, a linguagem e os conceitos similares a Ezequiel e à última parte de Isaías, e a expectativa escatológica de aparência apocalíptica (Childs, p. 458). Childs (461) considera as adições secundárias como exemplos do processo canônico, por meio do qual sucessivas gerações em Israel reinterpretaram as palavras de Sofonias à luz das circunstâncias históricas de seu próprio tempo.

Outras perspectivas, no entanto, apontam para o ordenado e lógico fluxo de pensamento do livro e tendem a enfatizar que Sofonias é uma unidade cuidadosamente construída. O profeta anuncia o julgamento universal (1.2-3; 3.8) e então narra em detalhes os seus efeitos sobre Judá (1.4-2.3; 3.1-7) e sobre as nações (2.4-15), segue-se um anúncio de bênção universal e seus efeitos sobre Judá e as nações (3.9-20). Ball (1987) vê o livro como uma unidade resultante de uma expansão retórica de 2.1-7 e enfatiza a integridade da obra. House (1988) observa a alternância entre a fala divina em primeira pessoa e as falas do profeta em terceira pessoa, identificando, então, o livro como um drama profético e dividindo-o em cenas e atos. Embora, em última análise, o autor não convença, o tratamento literário que House aplica ao livro realça muitas características retóricas interessantes.

Muitos reconheceram a semelhança da estrutura de Sofonias com as encontradas em outros livros proféticos. Em termos gerais, Isaías, Ezequiel, a *Septuaginta* de Jeremias e Sofonias, todos (1) começam com um conjunto de oráculos que dizem respeito à situação histórica imediata de Judá, então (2) voltam-se para os oráculos contra nações estrangeiras e (3) terminam com os oráculos de futura bênção escatológica.

MENSAGEM TEOLÓGICA

Os temas de julgamento e de graça e misericórdia predominam no livro. O julgamento divino é retratado principalmente pela imagem do dia do Senhor, enquanto a graça divina, em particular pelo motivo do remanescente e da restauração.

1. O dia do Senhor é um tema recorrente nos profetas e Sofonias parece estar atento ao uso anterior de conceitos semelhantes por Amós (Am 5.18-20; 8.3-13) e Isaías (Is 2.6-22). Esse dia é aquele quando Deus irá justificar a sua própria honra e surgir com o julgamento demolidor contra o pecado, seja entre as nações gentias (2.4-15) ou no próprio Israel (1.14—2.3). A criação se desintegra: o cosmo se convulsiona e volta à escuridão do caos primevo (1.2-3,15-18; 3.6-8), o universo volta ao seu estado inanimado e disforme (1.3). Javé vem como um guerreiro (1.14-16) no grande dia da guerra santa contra o mal. Sua presença é sinalizada por uma teofania ardente (3.8). Para Sofonias esse grande dia representava uma expectativa histórica

iminente. Porém, esse ato histórico de intervenção divina também pressagiava um julgamento escatológico pelo qual o pecado seria abolido da terra (1.3).

2. Ao lado dessa previsão aterradora da fúria divina, há o tema compensatório da fidelidade e misericórdia de Deus ao remanescente (Sf 3.12-13). O tema do remanescente é encontrado em muitos livros da Bíblia. Quando um grupo ordinariamente sofre alguma catástrofe provocada como castigo pelo pecado, os que sobrevivem para se tornar o núcleo de continuação da raça humana ou do povo de Deus são chamados o remanescente (v. Dillard, 1988). A existência futura do povo de Deus se concentra nesse remanescente santo, purificado, que herda as promessas de Deus mais uma vez. O profeta mantém aberta a possibilidade de sobreviventes no dia do Senhor (2.3). A fúria divina que Sofonias antecipa purgará a nação, de forma que um remanescente sem pecado surgirá (3.13); esse remanescente será reunido a partir das nações, restabelecido à terra e à graça divina (2.7; 3.19-20). Os propósitos de Deus ao escolher Israel não serão frustrados pela erupção iminente do julgamento, mas serão concretizados num remanescente eleito. O Deus todo-poderoso não tolerará o soberbo (1.12-13; 2.10,15), mas o submisso e humilde será preservado (3.12).

3. O Deus de Israel é o Deus universal. Ele não apenas tem a soberania sobre uma extensão de terra no mediterrâneo oriental, mas, sim, ele governa sobre todas as nações, fazendo-as prestar contas à luz de sua santidade e de como elas lidam com o seu povo (2.4-15). Ele criou a terra e os seus julgamentos se estendem por toda parte (1.2-3). Ele, que rege sobre o universo, sempre teve uma intenção graciosa para todas as nações (Gn 12.3; 22.18). Ele, que reuniu as nações para ouvir o seu julgamento (Sf 3.8), também os reunirá para receber a sua graça (v. 9); todos chamarão pelo nome do Senhor.

EM DIREÇÃO AO NOVO TESTAMENTO

Os leitores cristãos reconhecem em Sofonias muitas imagens e motivos que também são usados no Novo Testamento. Sofonias previu uma ameaça histórica iminente e a deflagração do julgamento divino. Essa deflagração histórica do dia do Senhor na conquista e no exílio da Babilônia foi nada mais do que uma antecipação daquele grande e terrível dia em uma escala escatológica e cósmica. Paulo escreve com freqüência sobre o dia do Senhor, o dia de Cristo (Rm 2.16; 1Co 1.8; Fp 1.6,10; 2.16; 2Tm 4.8), e antecipa a teofania e a justificação finais de Deus na história. João descreve o Deus Guerreiro vindo com os seus exércitos para executar o julgamento (Ap 19.11-16). Sofonias anunciara um sacrifício terrível que o próprio Deus prepararia (Sf 1.7), e João fez uso da mesma imagem ao descrever o dia do Senhor (Ap 19.17-18; cf. Ez 39.18-20).

Junto com outros profetas, Sofonias vislumbrou um dia quando todas as nações reconheceriam e adorariam o Deus de Israel (3.9-10). Para a igreja, o novo Israel composto igualmente de judeus e gentios (Gl 3.8-9,14,26-29), essa é a realidade atual. A igreja também vive com o conhecimento e a esperança de que o mundo ainda reconheça a lei de seu verdadeiro Rei (Fp 2.9-11).

Ageu

Quase nada se sabe a respeito do profeta Ageu além do que pode ser deduzido do próprio livro. Sabemos que ele estava pregando em Jerusalém ao mesmo tempo em que Zacarias (v. o quadro cronológico no próximo capítulo, "Zacarias", Tabela 18). O fato dele simplesmente ser identificado como "o profeta" e destituído de qualquer nome de família sugere que Ageu deveria ser bem conhecido de seus contemporâneos (Ed 5.1; 6.14). Zacarias em geral atrai muito mais atenção por ser um dos mais longos dos chamados Profetas Menores, ao passo que Ageu está entre os livros mais curtos no Antigo Testamento.

O nome de Ageu é derivado do termo hebraico que significa "festa, festivo", um fato que sugere que ele pode ter tido ligação com um dos feriados religiosos do calendário litúrgico de Israel. Compare-se o latim *Festus* ou o grego *Hilary*. Os nomes Hagi (Gn 46.16; Nm 26.15) e Hagite (2Sm 3.4) são semelhantes. Compare também um nome como Sabetai (Ed 10.15, possivelmente "nascido no sábado").

De acordo com o comentário de Jerônimo sobre Ageu, esse profeta era também um sacerdote, como seu contemporâneo Zacarias, mas essa tradição não pode ser comprovada. Alguns dos títulos de Salmos na *Septuaginta* e no *Peshitta* atribuem vários salmos a ele.

CONTEXTO HISTÓRICO

Veja também a discussão sobre o contexto histórico no cap. sobre Zacarias.

Seria possível prever um êxodo em massa de judeus do seu cativeiro na Babilônia uma vez que Ciro emitira seu decreto (539 a.C. — 2Cr 36.23; Ed 1.2-4) autorizando o retorno deles. Afinal de contas, quem não iria quer "voltar para casa" após um período de cativeiro e deportação? Mas esse não foi o caso. Os exilados tinham seguido o conselho de Jeremias para "construir casas, se estabelecer, plantar pomares, casar e gerar filhos e filhas" (Jr 29.5-6), e eles haviam prosperado como Babilônia prosperou (v. 7). Quase cinqüenta anos haviam se passado desde a destruição de Jerusalém. A maior parte da geração levada ao exílio tinha morrido e a geração lá nascida só conhecia a Babilônia como lar. Assim, em vez de tomar parte num retorno em massa para Jerusalém, a maioria dos que estavam na Babilônia preferiu manter a segurança financeira e o conforto que havia construído durante o Exílio.

Mesmo assim, pouco menos de cinqüenta mil exilados escolheram fazer a viagem de retorno (Ed 2.64; Ne 7.66). Quando eles chegaram, enfrentaram várias dificuldades: (1) a terra estava incultivável e as casas herdadas, em ruínas. Havia muito trabalho a ser feito. (2) As classes inferiores de judeus que ficaram na terra (Jr 52.15,16)

haviam assumido as propriedades dos que foram deportados (Ez 11.3,15). Impôs-se uma complexa situação legal exigindo a conciliação dos direitos dos retornados com os da população que havia permanecido. As tensões emergiram entre os retornados e os remanescentes, tensões que ainda seriam sentidas depois de um século (Ne 5.6-8). (3) A reconstrução de Jerusalém e do templo também enfrentou oposição externa dos povos vizinhos e dos oficiais persas designados para a região (Ed 4.1-5; 5.3-5); após a restauração inicial do altar no pátio do templo e dos esforços para lançar os alicerces da própria construção, pouco trabalho parece ter sido concluído (Ed 3.2-10). (4) Os primeiros esforços para dar início à reconstrução do templo depararam-se com comentários desencorajadores e comparações injustas em relação à grandeza do primeiro templo por parte dos que o haviam conhecido (Ed 3.12-13; Ag 2.3; Zc 4.10).

Com essas e outras questões afligindo-os, não surpreende que os retornados sentissem comparativamente pouca urgência em reconstruir o templo, em vez de verteram as suas energias na reconstrução de suas casas e no restabelecimento da produção agrícola (Ag 1.3-11). Anos se passaram até que finalmente, em 520 a.C., Deus levantou dois profetas, Ageu e Zacarias, para instar o povo a rever suas prioridades e construir o templo. O povo respondeu à pregação de ambos os profetas e o templo foi terminado em 516 (Ed 6.15).

Embora a profecia de Ezequiel contenha um número maior de datas do que o breve livro de Ageu, de todos os livros proféticos, esse tem a maior "densidade" de material datado. Cada um dos quatro oráculos que compõem o livro é introduzido com uma anotação relativa à data na qual ele foi anunciado (Ag 1.1; 2.1,10,20; cf. 1.15). Todos estão fixados num período de menos de quatro meses, no segundo ano de Dario I (522-486 a.C.). Ciro havia morrido em batalha, em 530, sendo sucedido por Cambises (530-522). Quando Cambises subiu ao trono, ele assassinou seu irmão Bardia para consolidar o controle no reino e eliminar um rival em potencial. Cambises parece ter se suicidado, e Dario surgiu com o seu séqüito real para garantir a sucessão para si. Na época da ascensão de Dario ao trono, rebeliões irromperam em várias partes do Império Persa. A principal delas foi liderada por uma figura que afirmava ser Bardia; Dario esmagou o pseudo-Bardia no final de setembro de 522. Não está claro como Dario pôde prontamente abafar as insurreições em outras partes do império. Muitos estudiosos interpretaram as várias declarações de Ageu e Zacarias como refletindo tal desordem no princípio do governo de Dario (*e.g.*, Ag 2.6-7; Zc 1.11-15; 2.7-9). Pode ser que a instabilidade no Império Persa tenha motivado as esperanças de libertação da dominação estrangeira e de restauração do reino davídico (Ag 2.20-23). A comunidade da restauração viveu com as esperanças de um futuro glorioso como proclamado por Isaías (*e.g.*, Is 40.9-10; 41.11-16; 43.1-7; 44.1-5,21-23). Ciro havia inaugurado a nova era (Is 44.28-45:1-4, 13).

Além dos quatro meses de seu ministério público conhecido pelo livro, nada se sabe do destino de Ageu. Se ele próprio fora um dos cidadãos de Jerusalém levados em cativeiro originalmente por Nabucodonosor, como alguns deduzem a partir de Zacarias 2.3, Ageu seria um ancião na época de seu ministério. Uma vez que a obra de reconstrução do templo recomeçara, o seu chamado profético estava cumprido e ele pode ter morrido logo após isso.

ESTRUTURA LITERÁRIA E TEOLOGIA

Ageu consiste em quatro oráculos datados do segundo ano de Dario I (Histaspes). Registros arqueológicos contendo observações astronômicas tornaram possível converter essas datas antigas em datas de nosso calendário moderno com grande precisão.

A maior parte dos outros livros proféticos consiste em coletâneas de sermões e oráculos proféticos. Ageu, por seu lado, é constituído por um conjunto de oráculos enunciados de forma direta numa estrutura narrativa em prosa (1.1,3,12,15; 2.1,10,20), de modo que o livro parece mais um relato das declarações de Ageu e do efeito que elas causaram sobre os ouvintes (Verhoef, p. 9). Considerando que Ageu é referido em terceira pessoa na estrutura, muitos estudiosos concluíram que o autor do livro não foi ele próprio, mas um editor compilou as declarações do profeta dentro do contexto narrativo delas. Rudolph identificou tal editor com um amigo ou discípulo de Ageu que buscava acentuar o papel de Ageu na reconstrução do templo em contraste com o de Zacarias. Ackroyd e Beuken consideraram esse editor como tendo vivido um século ou dois mais tarde, havendo sido influenciado pelo Cronista. Porém, as semelhanças entre Ageu e Crônicas devem com mais probabilidade ser atribuídas ao fato de que os livros de Ageu e Zacarias já existirem e terem influenciado o compilador de Crônicas, e não o contrário. Outros continuam sustentando que Ageu foi o autor do livro, escolhendo as narrativas em terceira pessoa na estrutura para aumentar a objetividade e a realidade histórica do relato ou autenticar os seus oráculos como a palavra de Deus.

O primeiro oráculo (Ag 1.1-11; 29 de agosto de 520 a.C.) consiste num breve discurso de contestação e julgamento. Foi proferido no primeiro dia do mês (de acordo com o calendário antigo), muito provavelmente numa assembléia pública em observância à festa da Lua Nova (Nm 28.11; 10.10; Sl 81.3 [TM 4]; Ed 3.5). A presença dos líderes e do povo na área das ruínas do templo seria o ambiente perfeito para o primeiro oráculo do profeta. Era bastante fácil justificar o adiamento da obra do templo (Ag 1.2), mas, apesar da energia dedicada ao seu próprio bem-estar com a construção das casas e o cultivo das lavouras, os retornados se deparavam com o fracasso da colheita, inflação e seca — seus esforços pareciam inúteis. Ageu afirma que tais fracassos deviam-se à negligência do templo. Note o desgosto com que Deus se dirige à nação: ele os chama "este povo" em vez de "meu povo" (1.2). As fracas colheitas (Dt 28.38-40), comida insuficiente (v. 48), seca (v. 23-24) e o trabalho frustrado (v. 20) são todos maldições pela desobediência à aliança.

Embora a resposta de Israel à pregação dos profetas tenha sido freqüentemente a indiferença, o escárnio ou a hostilidade, aqui, ao contrário, o povo reconhece a retidão daquilo que o profeta dizia e respondeu com entusiasmada obediência (1.12-15). O trabalho foi iniciado vinte e três dias depois (1.15; em 21 de setembro de 520 a.C.).

O segundo oráculo de Ageu (2.1-9; em 17 de outubro de 520) veio menos de um mês após o início do trabalho no templo. O sétimo mês era o tishri (também chamado ethamin), o mês durante o qual era observada a Festa dos Tabernáculos, que começava no décimo quinto dia do mês e durava sete dias (Lv 23.33-43; Nm 29.12-39; Dt 16.13-15; Ez 45.24). O vigésimo primeiro dia do mês, então, teria sido o

último daquela observância festiva (Verhoef 1988, p. 263). A referência a "esta casa" (Ag 2.3) também confirma que o oráculo foi proferido durante uma assembléia pública nos arredores do templo. A comparação com o templo de Salomão (2.3) era ainda mais apropriada nessa ocasião, visto que a dedicação do templo anterior também aconteceu associada à Festa dos Tabernáculos (2 Cr 7.8-10; 1 Rs 8.2). Agora que o projeto da obra já estava em andamento havia três semanas, era visível que esse segundo templo seria muito menos grandioso do que o primeiro. A maioria dos que se lembravam do templo anterior estaria então nos seus setenta anos. O profeta oferece uma mensagem de encorajamento a todos e lhes assegura que a glória do segundo templo excederia a do anterior (Ag 2.6-9).

Os terceiro e quarto oráculos de Ageu (Ag 2.10-19, 20-23) foram ambos proferidos no mesmo dia (18 de dezembro de 520 a.C.), três meses depois do início do trabalho no templo (1.15). O terceiro oráculo tem duas partes: (1) uma pergunta a respeito da Torá (2.10-14; ver as observações em Zc 7.1-3), lançada na forma de um diálogo entre Javé e o profeta, e (2) uma mensagem de encorajamento (2.15-19). O ponto predominante sobre a questão legal era que a santidade não se dava por contagio — apenas o trabalho no templo não tornaria o povo santo — mas a impureza ritual ou a corrupção era contagiosa, e o próprio templo poderia ser contaminado pela impureza do povo. A única esperança que a nação tinha para aprovação e aceitação divinas era a graça de Deus. O templo não seria um talismã mágico. Talvez nos três meses desde o início da obra, o povo houvesse ficado um pouco desanimado, e o profeta os encorajava em seu trabalho com garantias de bênção divina. Dezembro era o meio da safra em desenvolvimento, e o profeta assegurava ao povo que o tempo longe do trabalho da lavoura e dedicado ao templo não significaria colheitas pobres, mas, ao contrário, uma grande colheita estava à frente (cf. 1.5-11).

O quarto oráculo de Ageu (2.20-23) foi dirigido a Zorobabel, o governador de Judá e descendente da linhagem de Davi através de Joaquim. Em Jeremias, Deus primeiro descreveu Joaquim como um anel de selar em sua mão (Jr 22.24-25, NVI), um anel que seria tirado e jogado fora. Em Ageu, Deus usa a mesma imagem, mas a inverte, dessa vez descrevendo um descendente de Joaquim como um valioso anel de selar na mão de Deus. Embora Ageu, Zacarias e seus contemporâneos possam ter esperado pela derrubada da dominação estrangeira e a restauração do governo davídico em sua própria época, Zorobabel não seria esse rei davídico, mas, antes, ele apontava para um dia escatológico em que Deus abalaria os céus e a terra (2.6-7,21).

EM DIREÇÃO AO NOVO TESTAMENTO

No Antigo Testamento, a aceitação por Deus de um santuário ou de um sacrifício era freqüentemente representada pelo aparecimento do fogo, mais particularmente do pilar de fogo e nuvem que os rabinos vieram a chamar de "glória Shekhinah" (Êx 40.34-38; Jz 6.21; 1Rs 8.10-11; 18.38; 1Cr 21.26; 2Cr 5.13-14; 7.1-3). A mesma palavra "glória" também poderia se referir à prosperidade e riquezas. De acordo com a expectativa e a esperança de Isaías (Is 66), a comunidade da restauração aguardava por um tempo em que as riquezas das nações fluíssem para Jerusalém. Ageu

parece estar fazendo uso dessa ambigüidade do termo "glória" ao usá-lo em ambos os sentidos em 2.3,7-9 (Wolf, p. 1976). Além disso, embora os persas aprovassem a construção e o ritual do segundo templo (Ed 1.6-7; 6.7-10; 7.15-18), tais condições ficaram muito aquém das descrições proféticas da riqueza gentílica que verteria para a cidade. Apesar da representação de Ezequiel da glória de Deus que volta à cidade (Ez 43.1-7), não há qualquer menção ou sugestão de que o pilar de fogo e nuvem tivessem alguma vez aparecido sobre o segundo templo. Por fim, ainda que os judeus desfrutassem em Judá de uma certa autonomia sob o regime persa, o poder das nações estrangeiras não haviam sido rompidos (2.22), e eles continuavam servindo a uma variedade de senhores estrangeiros.

Uma nova era fora inaugurada com o decreto de Ciro, a reconstrução do templo e a administração do príncipe davídico Zorobabel. Mas foi apenas um passo provisório, antecipatório de eventos ainda por vir. A presença visível de Deus surgiu finalmente no segundo templo quando Jesus "habitou entre nós e vimos a sua glória" (Jo 1.14), porque ele era "o resplendor da glória [de Deus] e a expressão exata do seu Ser" (Hb 1.3). A riqueza das nações vem para Jerusalém nos presentes dos sábios gentios (Mt 2.1-12) e num templo novo feito de pedras vivas, igualmente judias e gentias (1Co 3.16-17; 1Pe 2.4-10). Um novo reino — não deste mundo, mas um que transcende e governa a todos os outros — é apresentado por outro filho de Davi; ele agora rege e está colocando todas as coisas a seus pés.

Tais coisas nada mais foram do que um passo para a consumação de todas as coisas, quando estas se farão novas e a habitação de Deus será com os homens, numa cidade rica além do imaginado, onde todas as lágrimas secarão (Ap 21).

A eleição de Zorobabel estava relacionada, mais do que à posse de um príncipe davídico, à prefiguração de uma mudança cataclísmica do cosmo (2.6-7,21,22). O escritor de Hebreus entende essa era escatológica como já inaugurada na pessoa de Cristo (Hb 12.26-29; cf. Êx 19.18.; Mt 27.51).

Zacarias

O livro de Zacarias é o mais longo entre os Profetas Menores. Talvez seja o mais difícil também. Jerônimo o chamou o "mais obscuro" livro da Bíblia hebraica, uma opinião com freqüência citada e amplamente compartilhada por leitores posteriores. As dificuldades do livro geraram muitas opiniões sobre a data e a autoria das várias seções, bem como sobre a interpretação de suas perícopes. Contudo, ele não deixa de ser um livro muito importante para os leitores cristãos. Zacarias 9—14 é a passagem do Antigo Testamento mais citada nas narrativas da paixão de Cristo (Lamarche, p. 8-9). E, com a exceção de Ezequiel, essa foi a obra que, entre as Escrituras, exerceu maior influência sobre o autor de Apocalipse.

Zacarias foi aparentemente um nome popular: mais de vinte e cinco indivíduos na Bíblia são conhecidos por ele. O profeta é identificado como o filho de Baraquias, filho de Ido (Zc 1.1), provavelmente a mesma pessoa conhecida de forma abreviada como Zacarias, filho de Ido (Ed 5.1; 6.14; Ne 12.16). Se essa identificação estiver correta, Zacarias seria membro de uma das famílias de sacerdotes que voltaram do cativeiro, o que também explicaria a sua familiaridade e interesse pelos assuntos referentes ao templo (*e.g.*, Zc 1.16; 3-4; 6.9-15; 8.9,20-23; 14.16-21).

CONTEXTO HISTÓRICO

Zacarias tem como pano de fundo a primeira geração dos que retornam do exílio babilônico. As suas visões noturnas datam do segundo ano de Dario (520/519 a.C.). Embora Ciro, o rei da Pérsia, tenha autorizado os judeus a voltar para Jerusalém e reconstruir o templo de Deus em 539, os retornados se depararam com oposição externa (Ed 3.8—4.5,24; 5.1—6.22) e inúmeras dificuldades pessoais e práticas (Ag 1.5-11; 2.15-19; Zc 8.9-13). O trabalho na casa de Deus estava atrasado até que o Senhor levantou dois profetas, Ageu e Zacarias, para impelir o povo a priorizar a construção do templo (Ed 5.1-2). O trabalho no templo foi retomado e a construção completada em 516 (Ed 6.13-15). Considerando que Ageu e Zacarias estavam pregando à mesma audiência sob as mesmas circunstâncias históricas, não é surpresa encontrar temas comuns em seus pronunciamentos (cf. Ag 1.5-11; 2.15-19 com Zc 8.9-13; e Ag 2.20-23 com Zc 4.6-10 — v. Tabela 18).

Basicamente os primeiros oito capítulos de Zacarias são preenchidos com questões de preocupação mais imediata para a comunidade da restauração. As visões noturnas suscitam a questão da retribuição contra as nações gentias (Zc 1.7-21 [TM 2.4]; 6.1-8), a segurança de Jerusalém (2.1-12 [TM 5-17]), a construção e a conclusão do templo (4.1-14) e o problema do pecado num remanescente supostamente purificado

(3.1-10; 5.1-11). Uma delegação vem à cidade por parte dos judeus na diáspora buscando esclarecimentos sobre se os jejuns que relembravam as várias fases da destruição da cidade deveriam continuar sendo observados (caps. 7—8). Esses capítulos refletem o contexto histórico da comunidade no início do período da restauração. Porém, os seis capítulos finais parecem menos dirigidos a assuntos de preocupação imediata, eles incluem, em vez disso, imagens escatológicas e apocalípticas em grande parte relativas a um futuro mais distante. Por essa e diversas outras razões, o estudo crítico tem chegado a um consenso de que os caps. 9—14 são de autor e período diferentes.

Tabela 18
Datas correlativas entre Ageu e Zacarias

Referência	D/M/A de Dario	Data	Assunto
Ag 1.1	1/6/2	29 ago. 520	Templo a ser reconstruído
Ag 1.15	24/6/2	21 set. 520	Trabalho no templo retomado
Ag 2.1	21/7/2	17 out. 520	Glória do templo
Zc 1.1	–/8/2	out./nov 520	A autoridade de Zacarias
Ag 2.10,20	24/9/2	18 dez. 520	Bênção para o futuro; Zorobabel como o anel de selar de Deus
Zc 1.7	24/11/2	15 fev. 519	Primeira visão noturna
Zc 7.1	4/9/4	7 dez. 518	Uma questão sobre o jejum
Ed 6.15	3/12/6	12 mar. 515	Templo completado

ANÁLISE LITERÁRIA

É consenso entre os estudos críticos que Zacarias 1—8 e 9—14 correspondem a dois períodos e autores diferentes, uma concepção que se apóia em várias linhas de evidências. (1) Conforme já mencionado, as duas seções enfocam horizontes temporais diferentes. 1—8 está mais preocupada com questões de interesse imediato para a comunidade da restauração, ao passo que 9—14 reflete uma imagem mais apocalíptica e escatológica. (2) As duas partes também são distintas em termos de forma literária. 1—8 é essencialmente composta pelas visões noturnas de Zacarias e pelos sermões sobre o jejum, seguidos por uma investigação sobre a prática (7—8); em contrapartida, 9—14 se divide em duas grandes unidades (9—11; 12—14), a cada uma corresponde um "oráculo" (*maśśā'*, 9.1, 12.1; cf. Ml 1.1). (3) Algumas construções sintáticas e lexicais que ocorrem numa parte, não aparecem na outra; essa evidência é muitas vezes interpretada como indicativo de um autor diferente. Radday e Wickmann (1975) avaliaram novamente esse tradicional argumento com um modelo estatístico ainda mais sofisticado do que os usados antes, e ainda com a vantagem de computadores para compilar os dados. Suas conclusões foram que as evidências lingüísticas são

insuficientes para sugerir diferentes autores entre 1—8 e 9—11; porém, os dados estatísticos também indicaram ser altamente improvável que 1—11 e 12—14 sejam da mesma pessoa. Portnoy e Petersen (1984) criticaram os métodos estatísticos usados por Radday e Wickmann, alegando que os erros no modelo estatístico deles invalidam as suas conclusões. Portnoy e Petersen, então, propuseram um modelo estatístico diferente que não apenas confirmou o consenso da crítica tradicional de uma autoria distinta entre 1—8 e 9—14, mas também entre 9—11 e 12—14.

(4) A evidência interna para a datação de 9—14 não concorda com a atribuição de 1—8 ao início do período da restauração. Por exemplo, as referências para um rei em Gaza (Zc 9.5) ou à Assíria e Egito como inimigos (10.11) favorecem uma data no período pré-exílico, uma data muito anterior, visto que a referência aos gregos (9.13) é normalmente compreendida como indicativa de um período depois das conquistas de Alexandre, pelo menos dois séculos após a época dos caps. 1—8. (5) A passagem um tanto obscura de 11.4-17 é com freqüência comparada com diferentes relatos do período macabeu. O bom pastor tem sido identificado com Onias III (2 Macabeus 4.1) e os três pastores expulsos (Zc 11.8) são associados a Simão, Lisímaco e Menelau, os filhos de Tobias. (6) Nos caps. 1—8, personagens históricas específicas assumem os papéis principais (Zacarias, Josué, Zorobabel, são os participantes em 6.10-11; 7.2), enquanto que em 9—14 não aparece nenhum nome pessoal. (7) Em 1—8, as datas são importantes, enquanto em 9—14 não há datação. (8) Em 1—8, Josué, o sumo sacerdote, e Zorobabel, um descendente de Davi, são os líderes da comunidade; 9—14 usa, ao contrário, a metáfora dos pastores aplicada a referenciais indefinidos. São essas em geral as principais linhas de evidências desenvolvidas pelos estudos críticos, articuladas dessa maneira ou em variações dela, que buscam dissociar Zacarias 9—14 de 1—8.

Embora seja preciso uma interação mais específica com essas linhas de argumentação, uma resposta breve se impõe. Com referência a 1, 2, 6, 7 e 8 acima, tais premissas têm em comum o fato de se basearem em diferenças observadas nas duas metades do livro, elas são consideradas suficientemente numerosas e importantes para justificar a sugestão de autor e contexto histórico diferentes. No entanto, deve-se perguntar se outras sugestões também responderiam ou não a essas diferenças. Se um autor moderno organizar o seu material cuidadosamente em vários grupos, por assunto ou forma literária, em geral consideramos que temos aí a evidência de um pensamento ordenado em ação e não nos sentimos compelidos a sugerir que o material possa ser de indivíduos diferentes. Da mesma maneira, se um autor antigo separa o material pela forma literária (visão, oráculo), assunto (questões imediatas *vs* distantes) ou outros critérios (p.ex., datado *vs* não-datado), isso seria visto por nossa perspectiva ocidental como ações de uma pessoa racional e metódica. Tais elementos por si só raramente justificam a autoria múltipla, a menos que alguém apóie implicitamente uma noção bastante tola de que cada autor escreva somente um tipo de literatura.

Com relação ao item 3 anterior, várias precauções devem ser consideradas. (1) Como um princípio geral verificável na gramática do discurso na linguagem humana, são esperadas mudanças na extensão das sentenças, no vocabulário, na construção sintática etc. conforme os temas de um texto também se alterem. Um exemplo atual poderia ser útil: há sem dúvida uma grande diferença no vocabulário, extensão da

frase e construção sintática nos artigos de opinião de William F. Buckley quando comparados com seus romances. Nesse caso, os dados lingüísticos não refletem um autor diferente, eles são mais propriamente associados aos diferentes gêneros nos quais ele escreve e nos diferentes temas em pauta. O leitor poderia notar diferenças do mesmo tipo nos seus próprios escritos acadêmicos da faculdade quando comparados a cartas domésticas ou um escrito devocional. Certamente não se deveria ficar surpreso ao ver as principais diferenças desse tipo contrastadas essencialmente entre a literatura em prosa (Zc 1-8) e a poética (9-14). Portnoy e Petersen (1984, p. 12) notam o problema que a heterogeneidade no livro de Zacarias significa para as questões de autoria. (2) Na época em que a obra desses dois autores foi composta, os estudos críticos bíblicos ainda estavam engatinhando no uso de sofisticados modelos estatísticos para avaliar questões de autoria. A divergência metodológica entre Radday e Wickmann por um lado, e Portnoy e Petersen, por outro, é sintomática de uma área envolta em dificuldades teóricas, e, portanto, as conclusões de tais estudos não podem ser usadas com muita segurança, a não ser como evidência corroborante de hipóteses desenvolvidas a partir de outros argumentos. (3) O livro de Zacarias é um corpo literário muito escasso para se aplicar os meios estatísricos com alguma confiança (Portnoy e Petersen, 1984, p. 12).

Conhece-se pouco sobre o profeta Zacarias, mas, com certeza, pode-se dizer que ele viveu muito além dos eventos narrados em Zacarias 1—8, podendo haver um expressivo lapso de tempo entre as duas metades do livro. Enquanto Zacarias 1—8 mostra poucas características da literatura apocalíptica, os caps. 9—14 apresentam tais elementos com maior freqüência; isso em geral é visto como um apocaliptismo mais "avançado" e, portanto, como significativamente mais tardio. Porém, a validade de uma visão linear tão simplista do desenvolvimento apocalíptico é questionável. É bastante plausível que os caps. 9—14 venham de uma fase posterior na vida do profeta: um tempo suficiente teria se passado para que a situação social básica mudasse do otimismo, em função do trabalho em andamento (1—8), para a ânsia de uma intervenção divina direta que caracteriza os capítulos posteriores. Contudo, é duvidoso que esse tipo de passagem de tempo seja mesmo necessária para que essas atitudes co-existam num único indivíduo ou sociedade.

Com referência ao item 4, é gratuito se supor que a menção aos gregos (Zc 9.13) implique uma data após as conquistas de Alexandre. As inscrições de Sargão II e Senaqueribe mostram de que os comerciantes gregos e os soldados mercenários atuavam no Oriente Médio já no séc. VIII (cf. Ez 27.13; Jl 3.6 [TM 4.6]). Quanto ao item 5, há também uma discordância considerável. J. Kremer (1930, 83-87) identificou nada menos do que trinta identificações propostas para os três pastores (cf. Harrison, p. 953).

Em resumo, parece justo dizer que embora seja possível dispor de um impressionante corpo de evidências para mostrar que Zacarias 9—14 não é do mesmo período ou autor de Zacarias 1—8, as evidências não exigem essa conclusão. Ao contrário, a maior parte dos argumentos desenvolvidos a favor da autoria múltipla torna a leitura do livro como uma unidade bastante tangível. Além disso, vários temas em comum são encontrados nas duas partes do livro (Smith, 1984, p. 242, 248; Childs,

1979, p. 482-83). (1) A importância atribuída a Jerusalém (Zc 1.12-16; 2.1-13 [TM 2.5-17]; 9.8-10; 12.1-13; 14.1-21); (2) a purificação da comunidade (3.1-9; 5.1-11; 10.9; 12.10; 13.1-2; 14.20-21); (3) o lugar dos gentios no reino de Deus (2.11 [TM 2.15]; 8.20-23; 9.7,10; 14.16-19); (4) dependência das obras dos profetas anteriores (1.4; Is 58 em Zc 7.4-10; Am 1.9-10; 5.27-62 em Zc 9.1-8; Jr 25.34-38 em Zc 11.1-3; Ez 47.1-10 em Zc 14.1-4); (5) a restauração da fertilidade paradisíaca (8.12; 14.8); (6) a renovação da aliança (8.8; 13.9); (7) a reunião dos exilados (2.6 [TM 2.10]; 8.7; 10.9-10); (8) a efusão do Espírito (4.6; 12.10) e (9) o Messias (3.8; 4.6; 9.9-10).

Conforme já descrevemos, o consenso entre a crítica é que Zacarias 9—14 é de um autor ou autores diferentes daqueles dos caps. 1—8. Mas, além dessa afirmação existe pouca unanimidade. Uma espantosa variedade de datas tem sido proposta para a segunda metade do livro, variando desde o séc. VIII a.C. até o período dos macabeus. As referências a Efraim como uma entidade política independente (9.10,13) e a referência à Assíria e Egito como inimigos (10.10; 14.19) sugeriu alguma data antes da queda de Samaria. No séc. XVII, um intelectual de Cambridge, Joseph Mead, já havia sugerido que, considerando a suposta atribuição de Zacarias 11.13 a Jeremias, em Mateus 27.9, então Zacarias 9—11 seria uma obra de Jeremias.

Outros sugerem que a referência à Grécia em Zacarias 9.13 supõe um império grego unificado e que 9.1-8 descreve o avanço rápido dos exércitos gregos sob o comando de Alexandre. A guerra e o desassossego desse período fornecem o contexto para os caps. 9—14 e explicam o aumento da esperança messiânica.

Uma data no período dos macabeus foi defendida por estudiosos que viram as ações e o destino dos governantes macabeus descritos na imagem do pastor em Zacarias 11.4-17 e 13.7-9 e na referência a um assassinato em 12.10. Essa identificação também foi discutida a partir da idéia de que o apocaliptismo mais "avançado" da segunda parte do livro favorece uma datação no segundo século a.C.

Além das questões sobre a data da segunda metade do livro, os críticos também questionaram a sua unidade. Alguns eruditos propuseram diferentes épocas para Zacarias 9—11 e 12—14, enquanto outros consideraram 9—14 uma miscelânea ou mosaico para os quais numerosas fontes contribuíram.

Outros buscaram localizar a segunda metade do livro no culto de Israel antigo ou no contexto sociológico do período pós-exílio. A. R. Johnson (1955, p. 58-59) associou Zacarias 9—14 com uma hipotética festa de Ano Novo no Israel antigo. Porém, até mesmo a existência dessa festa no Israel antigo é questionável: as festividades e os rituais a elas associados são inferências das culturas vizinhas e da prova indireta de alguns textos bíblicos. P. Hanson (1975) analisou Zacarias 9—14 como literatura polêmica produzida pelos seguidores do Segundo Isaías e dos levitas privados de direitos que eram contrários à hierocracia, à influência sacerdotal e ao governo no início do período pós-exílio. De acordo com Hanson, os partidos dos governantes sacerdotais estavam satisfeitos como as coisas estavam, um tipo de teologia para o *status quo*. Uma coalizão entre levitas e profetas (visionários, apocalípticos) procurou destruir o *status quo* insistindo que as estruturas presentes de sociedade seriam superadas e suplantadas por interferência divina. Outros julgaram enganadora e reducionista a polarização de Hanson entre partidos teológicos no início do período pós-exílio.

Visto como um todo, uma vez decidido separar Zacarias 9—14 dos primeiros capítulos, raramente existe um problema mais controverso nos estudos do Antigo Testamento do que tentar fornecer o contexto histórico e sociológico para a última parte do livro.

MENSAGEM TEOLÓGICA

Vejamos primeiro um esquema do livro de Zacarias e então examinaremos as duas partes do livro em detalhe.

I. A afirmação da autoridade de Zacarias (Zc 1.1-6).
II. As visões noturnas (1.7—6.8).
   A. O comandante e seus batedores (1.7-17).
   B. Quatro chifres e quatro artesãos (1.18-21 [TM 2.5-17]).
   C. O homem com um cordel de medir (2.1-13 [TM 2.5-17]).
   D. O sumo sacerdote em vestes sujas (3.1-10).
   E. A menorá e as oliveiras (4.1-14).
   F. O rolo voante (5.1-4).
   G. O cesto de pecado (5.5-11).
   H. Quatro carruagens (6.1-8).
III. Coroa para o sumo sacerdote (6.9-15).
IV. Uma pergunta sobre o jejum (7.1-8.23).
V. Dois oráculos (9—11; 12—14) sobre os inimigos de Israel e a vinda do rei e pastor de Sião.

Zacarias 1—8

Vários livros proféticos incluem uma narrativa a respeito do chamado do profeta; do mesmo modo que Moisés antes deles (Êx 3), aos profetas era permitido o acesso à presença divina numa primeira visão (Is 6; Jr 1; Ez 1—2; cf. Jz 6; 1Rs 22). As narrativas do chamado fazem parte da afirmação de autoridade do profeta. Embora o livro de Zacarias não comece com uma visão de chamado, o profeta claramente considerava-se pertencente à linha de sucessores de Moisés que haviam se pronunciado com poder e autoridade a Israel (Zc 1.1-6), e os versículos introdutórios fazem a vez de uma narrativa do chamado. O profeta adverte a nação para atender às suas palavras, pois suas palavras são tão eficazes quanto as dos profetas que o precederam (1.4-6). A comunidade da restauração deveria refletir sobre o passado e não cometer os mesmos erros de seus antepassados.

As oito visões noturnas de Zacarias parecem se organizar numa estrutura quiasmática bastante livre. As visões 1 e 8 (Zc 1.7-17; 6.1-8) retratam quatro grupos multicoloridos de cavalos e dizem respeito ao destino das nações gentias. Os paralelos entre os dois pares de visões — 2 e 3 (1.18-21 [TM 2.1-4]; 2.1-12 [TM 2.5-17]) e 6 e 7 (5.1-4, 5-11) — são menos evidentes. Ambos se referem aos obstáculos que se interpuseram à comunidade da restauração: por um lado, a oposição das nações gen-

tias (visões 2 e 3), por outro, o pecado dentro da comunidade da aliança (visões 6 e 7). Os dois pares lidam com o julgamento de Deus (1.21 [TM 2.4]; 5.4) e um exílio (2.6 [TM 2.10]; 5.10-11). O par central (visões 4 e 5 [3.1-10; 4.1-14]) está posto dentro dos limites do templo e dizem respeito à liderança religiosa e política da comunidade da restauração (Josué, Zorobabel). As duas visões fazem referência aos sete olhos do Senhor (3.9; 4.10). Tomadas em conjunto, as visões formam um padrão concêntrico que se move livremente a partir do mundo gentio (1, 8) e vai ocupando a cidade (2, 3, 6, 7) até chegar aos arredores do templo (4, 5).

A primeira visão noturna (Zc 1.7-17) fala sobre o problema da escatologia não realizada: os judeus experimentaram o dia do Senhor e conheceram a ira de um Deus santo, mas as nações gentias pareciam "repousadas e tranqüilas" (1.11). O anjo do Senhor, aqui no papel do capitão do exército do Senhor, intercede junto a Deus pelo fim da sua ira e pela redenção de seu povo. O profeta ouve palavras de confiança e conforto de que Deus não esquecera o seu povo, enquanto, numa linguagem que de algum modo relembra Isaías 40.2, as nações são acusadas por seu zelo excessivo quando usadas como instrumentos de Deus para castigar Israel. As nações ainda experimentarão o dia do Senhor e Sião será novamente o objeto particular do seu favor.

Na segunda visão noturna (Zc 1.18-21 [TM 2.1-4]), a principal questão interpretativa foi a identidade dos quatro chifres e dos quatro artesãos. Muitos intérpretes associam os quatro chifres com a imagem quádrupla ou as quatro bestas em Daniel (Dn 2; 7); outros vêem o número quatro aqui como representante da oposição universal, mais ou menos como o uso nos "quatro ventos do céu" (2.6 [TM 2.10]; 6.5). Ainda que os detalhes possam ser obscuros, o objetivo dessa visão noturna é razoavelmente claro: qualquer oposição que venha a ser dirigida contra o povo de Deus será esmagada.

Uma cidade sem muros era vulnerável, os conquistadores em geral punham abaixo os muros das cidades antigas para mantê-las indefesas. O retornados do exílio sem dúvida estavam preocupados com a sua vulnerabilidade e reduzida população. Na terceira das visões noturnas (Zc 2.1-13 [TM 5-17]), o profeta vê o Senhor como uma parede de fogo ao redor da cidade, uma cidade que transborda de prosperidade. A imagem representa toda a cidade sendo colocada dentro do pilar de fogo, a glória Shekhinah: a presença de Deus não está mais limitada ao Santo dos Santos, dentro do templo, mas a cidade inteira se torna o lugar de habitação de Deus. Esse tema aparece novamente em Zacarias 14.20-21 e é também usado no Apocalipse 21.3, 22-27.

Vários textos bíblicos retratam uma personificação do mal sendo recebida na presença de Deus (Jó 1—2; 1Rs 22.21-23). Na quarta visão noturna (Zc 3.1-10), Zacarias vê uma cena judicial: o anjo do Senhor está sentado como juiz e o promotor ("Satanás" significa "acusador") apresenta-se para acusar o sumo sacerdote que está com suas vestes sujas. A razão dessa visão é muito debatida. Várias características da passagem apontam para o cenário mais provável do Dia da Expiação: a passagem estaria relacionada à ocasião em que o sumo sacerdote se dirige à presença de Deus, naturalmente o momento de sua entrada no Santo dos Santos durante o Dia da Expiação no culto de Israel. A passagem estaria ainda relacionada aos artigos de ves-

tuário do sumo sacerdote, também uma preocupação particular do Dia da Expiação (Lv 16.4), e à remoção do pecado da terra, o objetivo específico da liturgia daquele dia (Zc 3.9). Outros sugeriram alternativamente o contexto de uma cerimônia de investidura sacerdotal ou de alguma outra ocasião litúrgica. De muitas formas, a visão também antecipa temas desenvolvidos mais tarde no Novo Testamento, tanto que ela quase poderia ser designada como "o evangelho segundo Zacarias". Quando Deus limpa o sumo sacerdote e lhe concede uma retidão desvinculada de suas próprias realizações (3.4), ele efetivamente remove a base de qualquer incriminação que o acusador pudesse fazer. Séculos mais tarde, Paulo diria: "Se Deus é por nós, quem será contra nós? [...] Quem intentará acusação contra os eleitos de Deus? É Deus quem os justifica" (Rm 8.31-33). As obras dos sacerdotes não puderam remover o pecado (Hb 10.1-4,11-13), mas Deus removeria o pecado da terra num único dia (Zc 3.9). No contexto dos eventos históricos do tempo de Zacarias, o sumo sacerdote representava a nação, a sua purificação por Deus declara que o retornados daquela geração poderiam construir um templo aceitável para Deus.

Na quinta visão noturna (Zc 4.1-14), o profeta vê um candelabro que consiste de um único vaso com sete lâmpadas ao seu redor, cada uma com tubos para sete pavios, de modo que ali estaria um total de quarenta e nove chamas. O óleo para a lâmpada vem das oliveiras e dos raminhos de oliveira ao fundo. Os tubos transportavam o óleo diretamente das árvores para a lâmpada. Os sacerdotes cuidavam do candelabro no templo duas vezes por dia, uma vez pela manhã e novamente à noite, aparando os pavios e repondo o óleo nas lâmpadas. Porém, aqui está um candelabro que não precisava do cuidado humano. O propósito da visão também estava claro: o trabalho no templo era o trabalho de Deus (4.6) e ele cuidaria de sua conclusão (4.9). Embora alguns achassem decepcionante o templo que estavam construindo (Ag 2.2-3; Ed 3.12-13), Deus alegrava-se do trabalho (Zc 4.10). Algumas traduções bíblicas do versículo 4.10 obscurecem um pouco esse ponto, o texto seria mais bem traduzido assim: "Quem despreza o dia das pequenas coisas? Os olhos do SENHOR, que percorrem toda a terra, terão grande alegria ao verem o fio de prumo na mão de Zorobabel". Zorobabel e Josué eram aqueles por meio dos quais Deus realizaria essa tarefa (Zc 4.12-14). João iria mais tarde modificar um pouco essa imagem e a usaria para um propósito diferente (Ap 11.4).

As sexta e sétima visões noturnas (Zc 5.1-11) são, com efeito, dois atos de uma única peça. O rolo voante parece resumir os Dez Mandamentos: os primeiros quatro mandamentos referem-se às ofensas contra Deus e são representados pelo falso juramento em nome de Deus (5.4; Êx 20.7); os últimos seis mandamentos tratam de ofensas contra o próximo e são representados pelo roubo (5.4; Êx 20.15). O exílio tinha o objetivo de purgar Israel e produzir um povo purificado. Porém, a lei (o rolo) identifica o pecado na comunidade da restauração, o pecado que ainda seria julgado. Então o profeta vê um jarro contendo uma figura que representa o pecado. Esse pecado seria levado de volta para a Babilônia (Shinar, 5.11), de volta ao lugar do julgamento. Nas visões 2 e 3, os obstáculos para cumprir a meta da comunidade da restauração provinham da oposição externa, mas nas visões 6 e 7, os obstáculos estão dentro da comunidade.

A oitava visão noturna (Zc 6.1-8) usa novamente a imagem dos cavalos de várias cores encontrada na primeira visão (1.7-17). Embora alguns dos detalhes sejam difíceis, o propósito da visão está claro. Deus se vingará castigando as nações.

O restante do material na primeira metade do livro não vem em forma de visões, mas, de relatos ou eventos históricos. Em Zc 6.9-15, alguns exilados visitam Jerusalém trazendo presentes para o templo em nome dos judeus que ainda vivem no exílio. O ouro é usado para fazer uma coroa para o sumo sacerdote. Muitos comentaristas acharam isso problemático: uma coroa se assentaria mais naturalmente na cabeça de uma figura real como Zorobabel, um descendente de Davi, elegível para a realeza. Apesar de algumas traduções da Bíblia de fato substituírem por Zorobabel o nome de Josué (6.11), nenhum texto antigo confirma tal mudança. Embora o título messiânico "Renovo" (6.12) pertença a alguém da linhagem de Davi (Is 4.2; Jr 23.5; 33.15), Josué já havia sido relacionado com esse título em Zacarias 3.8. Os intérpretes cristãos viram tradicionalmente nessa passagem a mistura dos ofícios de sacerdote e rei no Messias.

Durante o período do exílio, quatro jejuns eram observados em recordação a vários eventos em torno da destruição de Jerusalém. Agora que o exílio terminou e o templo estava sendo reconstruído, os judeus começaram a questionar se deveriam continuar observando jejuns que dizem respeito à destruição da cidade. Uma delegação veio a Jerusalém para ali pedir aos sacerdotes uma decisão (Zc 7.1-3; cf. Ag 2.11; Ml. 2.7). Zacarias aproveita a indagação deles como ocasião para vários sermões sobre a religião e o jejum hipócritas, mais preocupados com detalhes da lei em vez da obediência de coração (Zc 7.4—8.23). Embora Israel estivesse preocupado em se manter separado dos gentios durante o período pós-exílio (Ed 9-10; Ne 13.23-30), Zacarias prevê um dia quando os gentios adorarão o Senhor em condição igual à dos judeus (Zc 8.20- 23; 14.16-21).

Zacarias 9—14

Alguns estudos recentes têm enfatizado a unidade de Zacarias 9—14 e, mais do que isso, a sua unidade ou proximidade temporal com os primeiros capítulos (Biè, 1962; Lamarche, 1961; Jones, 1964; Baldwin, 1972). Lamarche argumentou que o conjunto dos caps. 9—14 é um intrincado quiasma de um único autor, construído em torno de temas recorrentes: a salvação e o julgamento tanto de Israel quanto das nações através da guerra (Zc 9.1-8; 9.11—10.1; 10.3b—11.3; 12.1-9; 14.1-15), o dia do Senhor anunciado com o surgimento de um rei messiânico (9.9-10; 11.4-17; 12.10-13.1; 13.7-9) e a supressão da idolatria (10.2-3a; 13.2-6).

Se uma divisão da autoria entre as duas partes do livro é aceita ou não, o livro, como se encontra hoje, apresenta uma unidade literária. Um intérprete deve estar atento ao modo pelo qual cada parte influencia a interpretação da outra. Dentro da expectativa profética de Israel, a restauração cumpriu muitas das promessas de Deus àquela nação: o lugar da comunidade da restauração dentro dos propósitos e do plano de Deus é, em grande parte, o assunto dos caps. 1—8. O retorno representou um novo êxodo, uma nova redenção — mas não seria a redenção final. Não obstante

tudo o que o retorno do exílio representou, uma redenção mais completa ainda viria no futuro, da qual, em grande medida, trata a matéria dos caps. 9—14. Embora o retorno do cativeiro tenha envolvido muitos temas das esperanças proféticas de Israel (v. acima "Análise literária"), o retorno era apenas uma primeira e provisória fase da redenção última planejada por Deus. A libertação do cativeiro foi, porém, um sinal e uma amostra da grande redenção por vir.

EM DIREÇÃO AO NOVO TESTAMENTO

Os leitores cristãos deste profeta não podem deixar de notar que o tempo vindouro da redenção plena é inaugurado por um rei messiânico que surge humildemente, trazendo retidão e salvação para Jerusalém montado em um jumentinho (Zc 9.9; Mt 21.5). Ele é o rei pastor, mas um pastor ferido (Zc 13.7; Mt 26.31), transpassado e traído (Zc 11.12,13; 12.10; Mt 26.15; 27.9,10; Jo 19.34,37). Mas é esse o Rei que subjugará as nações (Zc 12.8,9) e estabelecerá o seu reino entre os homens (14.3-9).

Malaquias

O livro de Malaquias é o décimo segundo dos Profetas Menores e finaliza a segunda (o *Nebi'im*) das três partes do cânon hebraico. Em nossas traduções da Bíblia, que seguem a tradição grega, Malaquias encerra o cânon do Antigo Testamento. Sua posição entre os Doze deve-se provavelmente ao fato de Malaquias ter sido o último a exercer o ministério. Embora seu posicionamento não seja intencional, é notável que o livro conclua o Antigo Testamento esperando a vinda do profeta Elias, sendo que uma das primeiras vozes do período do Novo Testamento é a de João Batista, a quem Jesus identificou com Elias (Mt 11.15).

CONTEXTO HISTÓRICO

Autor

O primeiro versículo indica simplesmente: "Sentença pronunciada pelo SENHOR contra Israel, por intermédio de Malaquias". A forma do versículo é a de um sobrescrito profético, mas sua concisão suscitou algumas questões. Ao contrário de outros sobrescritos, ele não traz qualquer informação sobre a ascendência do profeta ou sua cidade natal, nem chama Malaquias de "um profeta" ou de outro título qualquer. Enquanto a maioria dos outros sobrescritos proféticos trazem uma ou mais dessas informações, a simples designação de Malaquias como profeta não é sem precedentes.

No entanto, alguns intelectuais defendem que Malaquias não é um nome próprio, mas simplesmente um substantivo traduzível por "meu mensageiro", o qual deveria ser identificado com "o mensageiro" mencionado em Malaquias 3.1.[1] Porém, tal mensageiro virá no futuro (também Childs *IOTS*, p. 493) e não deveria ser identificado com o autor do livro.

Para entender a motivação por trás da concepção de que Malaquias é na verdade uma obra anônima, precisamos voltar ao livro de Zacarias por um momento. Depois das visões noturnas, há duas seções que começam com o termo "oráculo" (*maśśā'*, cf. 9.1 e 12.1). Uma vez que essas seções contêm profecias antecipatórias que ultrapassam do período do profeta Zacarias histórico, os estudiosos que não admitem a possibilidade da profecia antecipatória argumentam que tais passagens deveriam ser consideradas profecias anônimas, que simplesmente foram adicionadas ao final daquele livro. O termo "oráculo" (*maśśā'*,) também inicia Malaquias, no entanto o texto foi tratado separadamente, apenas para compor o décimo segundo livro, porque o número doze dava à coleção um sentido de completude e perfeição.

---

[1] De fato, Torrey (1898, p. 1) reconhece que ele pode apenas "presumir" essa idéia.

Esse argumento não tem nenhum valor para aqueles que defendem a revelação sobrenatural e a profecia antecipatória (v., p.ex., Baldwin, p. 221).

A leitura mais natural do sobrescrito relaciona Malaquias com o nome próprio de um profeta que não é mencionado em nenhum outro lugar e sobre quem sabemos muito pouco.[2] O nome dele pode conter uma referência abreviada ao nome divino (em analogia com Abi em 2Rs 18.2; cf. Abia em 2Cr 29.1); assim, "Yah é meu mensageiro", mas é mais provável que signifique "meu [de Javé] mensageiro".

Data e circunstâncias históricas

Com poucas exceções, os estudiosos concordam com Glazier-McDonald (1987, p. 14) que Malaquias é um "filho do período persa". A evidência é esmagadora. O templo fora reconstruído,[3] no entanto a desilusão já começara. Além disso, a palavra usada para "governador" em Ml 1.8 (*peḥâ*) é um termo técnico do período persa.

Embora possamos situar o livro no período persa, é difícil ser muito mais preciso. Porém, considerando-se que a desilusão sobre o templo já havia se estabelecido, é provável que algumas décadas tenham se passado desde a sua conclusão. Além disso, levando-se em conta que não são mencionados Esdras e Neemias no livro, em geral se presume que Malaquias os precedeu. Assim a maioria dos estudiosos conclui que o livro foi escrito entre 475 e 450 a.C.

O período era especialmente cinzento para Israel. A fase imediata ao pós-exílio (iniciada em 539 a.C. com o decreto de Ciro) havia sido de grande otimismo. O acesso à Palestina fora permitido, o processo de reconstrução se iniciara e, em particular, o templo, o símbolo da presença de Deus na cidade, fora reerguido.

No entanto, Judá permaneceu uma província relativamente insignificante do império Persa. Deus não parecia dar prosperidade ao seu povo. Assim, o desânimo se estabeleceu acompanhado de lapsos morais. Kaiser mostrou que muitos dos problemas enfrentados por Malaquias são muito semelhantes às questões éticas em Neemias. Ele lista cinco delas (Kaiser, 1984, p. 16):

1. Casamentos mistos (Ml 2.11-15; cf. Ne 13.23-27).
2. Fracasso do dízimo (Ml 3.8-10; cf. Ne 13.10-14).
3. Nenhuma preocupação em guardar o sábado (Ml 2.8-9; 4.4; cf. Ne 13.15-22).
4. Sacerdotes corruptos (Ml 1.6-2.9; cf. Ne 13.7-9).
5. Problemas sociais (Ml 3.5; cf. Ne 5.1-13).

---

[2] É verdade que existe alguma evidência primária para confundir Malaquias com algo diferente de um nome próprio. A *Septuaginta* o traduz como "o seu anjo", aparentemente confundindo o *yod* final com um *waw*. Porém, a tradição da *Septuaginta* também intitulou o livro como Malaquias, pretendendo se referir a um nome próprio. Nas palavras de Klein (1987, p. 22): "O testemunho da LXX não é tão decisivo em favor do anonimato como alguns acreditam".

[3] Foi concluído em 516/515 a.C.

ANÁLISE LITERÁRIA

Gênero e estrutura

O sobrescrito (1.1) usa marcas inerentes de gênero indicando que o livro é uma profecia ("oráculo" [ou "sentença", ARA] e "palavra do SENHOR"). Os conteúdos do livro sustentam essa identificação de gênero uma vez que o autor censura vícios religiosos e sociais, assim como prediz um dia futuro de julgamento que levará à redenção do crente.

Uma leitura mais cuidadosa revela a forma singular da profecia de Malaquias. Como muitos estudiosos perceberam (Clendenen é uma rara exceção), o livro tem em seu núcleo uma série de debates nas quais o Senhor, por meio do profeta, descreve o seu caráter, desafia os abusos de seu povo desobediente e planeja o seu julgamento.

Depois do sobrescrito, Malaquias debate com o povo seis vezes.

1. O primeiro debate (Ml 1.2-5) ilustra o padrão comum. O Senhor começa declarando ao seu povo uma verdade sobre a sua natureza: "Eu vos tenho amado". O povo é então provocado a perguntar ao Senhor: "Em que nos tens amado?". O Senhor responde então à provocação descrevendo a destruição dos edomitas, a descendência de Esaú. Edom havia sido um adversário particularmente irritante para Israel (v. Obadias) e sua destruição foi muito bem-vinda, sendo interpretada como um sinal do amor de Deus a Israel.

Seguem-se outros cinco e mais longos debates, mantendo basicamente o mesmo padrão:

2. Debate sobre o desprezo que os sacerdotes demonstram por Deus (Ml 1.6-2.9).
   a. Introdução: Deus é pai e mestre, merecedor de honra.
   b. Pergunta: "Em que desprezamos nós o teu nome?"
   c. Resposta: "Ofereceis sobre o meu altar pão imundo".

3. Debate sobre a quebra da aliança de Israel (2.10-16).
   a. Introdução: Deus é o pai e criador de tudo.
   b. Pergunta: "Por que seremos desleais uns para com os outros, profanando a aliança de nossos pais?".
   c. Resposta: Por se divorciar da "mulher da tua mocidade".

4. Debate sobre a justiça de Deus (2.17-3.5).
   a. Introdução: O Senhor está enfadado das palavras do seu povo.
   b. Pergunta: "Em que o enfadamos?".
   c. Resposta: por acusar Deus de honrar ou ignorar o mal.

5. Debate referente ao arrependimento (3.6-12).
   a. Introdução: Deus não muda, mas vocês devem se modificar.
   b. Pergunta: "Em que havemos de tornar?".
   c. Resposta: Não roubando Deus no dízimo.

6. Debate sobre palavras duras contra o Senhor (3.13-4.3 [TM 3.13-21]).
   a. Introdução: O Senhor acusa o povo de usar palavras duras.
   b. Pergunta: "Que temos falado contra ti?".
   c. Resposta: "Vós dizeis: Inútil é servir a Deus".

Após essa análise restam três versículos que formam um tipo de apêndice duplo. (1) Ml 4.4 [TM 3.23] é um chamado para observar a lei do Senhor; (2) 4.5-6 [TM 3.24-25] anuncia a futura chegada do profeta Elias antes do dia do Senhor. É com essa nota que Malaquias, o último livro (de acordo com a tradição de greco-ocidental), termina.

Para a maioria, a unidade do livro é incontestável, com uma exceção significativa: os chamados apêndices. R. L. Smith (1984, p. 340-41) afirma que esses versículos não têm nenhuma conexão formal com o que vem antes deles e que o conteúdo difere de duas maneiras. Primeiro, o mensageiro tem um nome e função diferentes dos informados em Malaquias 3.1. Segundo, o futuro dia do Senhor apresenta um nome diferente no apêndice da menção anterior.

Um exame estrito, porém, mostra que a harmonização é possível, até mesmo fácil. Em ambos os casos, o apêndice descreve simplesmente com mais detalhe os conceitos introduzidos anteriormente de um modo geral (Clendenen, 1987, p. 17, n. 26). Nenhuma ressalva séria foi realmente apresentada contra a unidade de Malaquias como um todo.

Estilo

O aspecto mais notável e criativo do estilo de Malaquias é a sua forma de debate (conforme mostrado anteriormente).

A discussão acadêmica se concentra na classificação de Malaquias como composição prosaica ou poética (comparar W. Kaiser com B. Glazier-MacDonald). A Bíblia hebraica mais utilizada (BHS) dispõe o texto em formato poético, enquanto várias das versões vernáculas conhecidas estabelecem o livro em prosa. Que esse tipo de discussão ainda se imponha é prova da dificuldade em definir o que constitui poesia na Bíblia hebraica e também à estreita conexão existente entre esses dois modos de discurso (v. "Introdução", "Análise literária").

Já é antiga a opinião que considera a redação de Malaquias como um exemplo da degeneração do estilo literário hebraico ao final do período do Antigo Testamento (De Wette, Duhm, citado por Torrey, 1898, p. 14-5). Ela é injusta, o texto de Malaquias é criativo em sua forma, claro em sua mensagem e vigoroso em sua argumentação.

MENSAGEM TEOLÓGICA

No núcleo da mensagem de Malaquias dirigida a Israel se encontra a aliança. Três alianças são mencionadas explicitamente: a aliança com Levi (Ml 2:8)[4], a aliança

[4] Cr. McKenzie e Wallace a respeito da dificuldade em determinar as origens dessa aliança, entretanto no contexto de Malaquias não há nenhuma dúvida de que essa aliança estabeleceu os privilégios e a responsabilidade do sacerdócio.

dos pais e a aliança de casamento (2.10-16). Malaquias anuncia a Israel que o amor de Deus dedicado a eles é fundado na aliança (1.2-5) e o seu julgamento está baseado na violação das relações da aliança. De fato, a aliança de Levi é evocada para mostrar que os sacerdotes não estavam cumprindo as suas responsabilidades perante o Senhor. Fishbane (1983) descreveu criteriosamente como o debate contra os sacerdotes (1.6—2.9) utiliza a linguagem da bênção sacerdotal em Números 6.22-27 para amaldiçoar os sacerdotes por seus pecados. É difícil determinar se a aliança com os pais é uma referência à aliança patriarcal ou do Sinai, mas em todo caso ela reforça a acusação de que o povo quebrou a aliança com o Senhor. Malaquias cita a aliança de casamento, pois os israelitas estavam aparentemente se divorciando de suas esposas nativas para tomarem mulheres estrangeiras que adoravam ídolos. Tal atitude também indicava a direção do coração dos israelitas na época do ministério de Malaquias.

Assim, Malaquias fala para mostrar que Deus, embora ainda mostrando sinais de seu amor por Israel (Ml 1.2-5), duvidava que Israel o amasse. Como o exílio já havia provado antes, a violação da aliança levou ao julgamento do exílio, por isso Malaquias adverte Israel usando o estilo do debate analisado acima. Como Fischer demonstrou, cada uma das seis seções do debate ensinava algo positivo e fundamental sobre Deus. Especificamente, ele analisou a declaração introdutória dos debates e propôs as seguintes asserções teológicas sobre Deus e sua relação com o povo.

1. Deus ama o seu povo (Ml 1.2).
2. Deus é o pai e mestre de Israel (1.6).
3. Deus é o pai e criador de Israel (2.10).
4. Deus é o deus da justiça (2.17).
5. Deus não muda (3.6).
6. Deus é honesto (3.13).

Mas Malaquias não apenas advertiu Israel a se arrepender agora dos pecados do passado, ele também apresentou uma visão de esperança para o futuro deles. Malaquias, como mencionado anteriormente, ministrou num tempo de desilusão. Os profetas anteriores a ele apresentaram um quadro do Israel restaurado como um tempo de glória e poder (v. Klein, 1987, p. 29-30, para uma análise do impacto de Isaías 40s. na geração do pós-exílio). Mas agora um intervalo significativo de tempo havia passado, e os judeus ainda viviam sob uma supremacia estrangeira.

Assim, entre outras coisas, Malaquias pretendia reacender uma esperança futura em algo mais glorioso. Sim, um dia estava por vir, um dia em que se veria Deus intervir na vida de homens e mulheres, trazendo vitória aos que obedecem às leis de Deus e julgamento àqueles que não o fazem (Ml 3.1-5; 4.1-6).

EM DIREÇÃO AO NOVO TESTAMENTO

O evangelho de Marcos começa com uma citação que confronta Malaquias 3.1 com Isaías 40.3:

> Eis aí envio diante da tua face o meu mensageiro,
> o qual preparará o teu caminho;
> voz do que clama no deserto:
> Preparai o caminho do Senhor,
> endireitai as suas veredas. (Mc 1.2)

No chamado apêndice ao livro de Malaquias, esse mensageiro é identificado com Elias. Elias precederá o Senhor no dia da vitória e do julgamento. No Novo Testamento, o mensageiro que prepara o caminho é João Batista que traz o tipo de mensagem dura sobre a destruição vindoura, conforme descrito em Malaquias 3.1-5. Ele precede e anuncia o ministério terrestre de Jesus, e é o próprio Jesus que identifica João com Elias, cujo papel de mensageiro é antecipado em Malaquias (Mt 11.7-15, v. tb. Lc 7.18-35). Blomberg (v. discussão detalhada em 1987, p. 104) nota a superior cristologia aqui, visto que Jesus implicitamente se identifica com o Senhor vindouro da passagem de Malaquias. Em resumo, as esperanças escatológicas do livro de Malaquias cumprem-se nas páginas dos evangelhos.

Bibliografia

INTRODUÇÃO

Orientação

ANDERSON, B. W. *Understanding the Old Testament*. Prentice-Hall, 1975.

ARCHER, G. L. *A Survey of Old Testament Introduction*. SOTI; Moody, 1964.

CHILDS, B. S. *The Book of Exodus*. Westminster, 1974.

_____. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. IOTS; Fortress, 1979.

CRAIGIE, P. C. *The Old Testament. Its Background, Growth, and Content*. Abingdon, 1986.

EICHHORN, J. G. *Einleitung in das Alte Testament*, 3 v. Leipzig, 1780-83.

EISSFELDT, O. *The Old Testament. An Introduction*. OTI; Oxford, 1965.

HARRISON, R. K. *Introduction to the Old Testament*. IOT; Eerdmans, 1969.

KAISER, O. *Introduction to the Old Testament*. Oxford, 1975.

KAUFMANN, Y. *The Religion of Israel*. University of Chicago Press, 1960.

LAFFEY, A. L. *An Introduction to the Old Testament: A Feminist Perspective*. Fortress, 1988.

LASOR, W. S., D. A. HUBBARD, e F. W. BUSH. *Old Testament Survey*. OTS; Eerdmans, 1982.

RENDTORFF, R. *The Old Testament: An Introduction*. OTI; Fortress, 1986.

RIVETUS, A. *Isagoge, seu introductio generalis, ad scripturam sacram veteris et novi testamenti*. Leiden, 1627.

SOGGIN, J. A. *Introduction to the Old Testament*. Westminster, 1976.

STERNBERG, M. *The Poetics of Biblical Narrative*. Indiana University Press, 1985.

YOUNG, E. J. *An Introduction to the Old Testament*. IOT; Eerdmans, 1949.

Contexto histórico

ALTER, R. *The Art of Biblical Narrative*. Basic Books, 1981

DAMROSCH, D. *The Narrative Covenant: Transformation of Genre in the Growth of Biblical Literature*. Harper & Row, 1987.

HALPERN, B. *The First Historians*. Harper & Row, 1988.

HOWARD, D. M., Jr. *An Introduction to the Old Testament Historical Books*. Moody, 1993.

LONG, B. O. *I Kings with an Introduction to Historical Literature*. FOTL 9; Eerdmans, 1984.

LONG, V. P. *The Art of Biblical History.* Zondervan, 1994.
RAMSEY, G. W. *The Quest for the Historical Israel.* John Knox, 1981.
VAN SETERS, J. *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis.* Westminster/ John Knox, 1992.

História bíblica e arqueologia

ALBRIGHT, W. F. "The Impact of Archaeology on Biblical Research – 1966", in *New Directions in Biblical Archaeology*, ed. D. N. Freedman e J. Greenfield. Doubleday, 1969: 1-14.
DEVER, W. G. "Archaeological Method in Israel: A Continuing Revolution", *BA* 43. 1980: 40-48.
_____. "Retrospects and Prospects in Biblical and Syro-Palestinian Archaeology", *BA* 45 (1982): 103-8.
WRIGHT, G. E. "Archaeological Method in Palestine – An American Interpretation", *Eretz Israel* 9 (1969): 125-29.
_____. "The Phenomenon of American Archaeology in the Near East", in *Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century: Essays in Honor of Nelson Glueck*, ed. J. A. Sanders. Doubleday, 1970, 3-40.

Análise literária

ALTER, R. *The Art of Biblical Narrative.* Basic Books, 1981.
_____. "A Response to Critics", *JSOT* 27 (1983): 113-17.
_____. *The Art of Biblical Poetry.* Basic Books, 1985.
BERLIN, A. *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* Sheffield. Almond, 1983.
_____. *The Dynamics of Biblical Parallelism* Indiana University Press, 1985.
BROOKS, P. *Reading for the Plot: Design and Intention in Narrative* Vintage Books, 1984. CAIRD, G. B. *The Language and Imagery of the Bible.* Westminster, 1980.
CHATMAN, S. *Story and Discourse.* Cornell University Press, 1978.
FRYE, N. *Anatomy of Criticism.* Princeton University Press, 1957.
_____. *The Great Code.* London: Ark, 1982.
GELLER, S. A. *Parallelism in Early Biblical Poetry.* HSM 20; Missoula: Scholars, 1979. GUGEL, J. *The Idea of Biblical Poetry.* New Haven: Yale University Press, 1981.
LONGMAN III, T. "A Critique of Two Recent Metrical Systems", *Bib* 63 (1982): 230-54.
_____. "Form Criticism, Recent Developments in Genre Theory and the Evangelical", *WTJ* 47 (1985): 46-67.
_____. *Literary Approaches to Biblical Interpretation. FCI* 3; Zondervan, 1987.
_____. *How to Read the Psalms.* InterVarsity, 1988.
_____. "Storytellers and Poets in the Bible: Can Literary Artifice Be True?" in *Inerrancy and Hermeneutics*, ed. H. M. Conn (Baker, 1988), 137-49.
LONGMAN III, T. and L. RYKEN, eds. *A Complete Literary Guide to the Bible* Zondervan, 1993.

LOWTH, R. *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews.* 1778; reedição: London: T. Tegg and Son, 1835.
MINOR, M. *Literary-Critical Approaches to the Bible: An Annotated Bibliography.* Locust Hill, 1992.
O'CONNOR, M. *Hebrew Verse Structure.* Eisenbrauns, 1980.
POPE, M. H. *Song of Songs.* AB 7C; Doubleday, 1977.
POWELL, M. A. *What Is Narrative Criticism?* Fortress, 1990.
RHOADS, D. and D. MICHIE. *Mark as Story: The Introduction to the Narrative as Gospel.* Fortress, 1982.
RYKEN, L. *How to Read the Bible as Literature.* Zondervan, 1984.
STERNBERG, M. *The Poetics of Biblical Narrative.* Indiana University Press, 1985.
STUART, D. *Studies in Early Hebrew Meter.* Missoula: Scholars, 1976.
WATSON, W. G. E. *Classical Hebrew Poetry.* JSOTS 26; Sheffield: JSOT, 1984.

Mensagem teológica

BECKWITH, R. *The Old Testament Canon of the New Testament Church.* SPCK, 1987. DUMBRELL, W. J. *Covenant and Creation: An Old Testament Covenantal Theology.* Paternoster, 1984.
HASEL, G. F. *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate.* Eerdmans, 1975.
KAISER, W. C., Jr. *Toward an Old Testament Theology.* Zondervan, 1978.
KLINE, M. G. *Images of the Spirit.* Baker, 1980.
MARTENS, E. *God's Design.* Baker, 1981.
MCCOMISKEY, T. E. *The Covenants of Promise: A Theology of Old Testament Covenants.* Baker, 1985.
MURRAY, J. "Systematic Theology: Second Article", WTJ 26 (1963): 33-46.
POYTHRESS, V. S. *Symphonic Theology.* Zondervan, 1987.
ROBERTSON, O. P. *The Christ of the Covenants.* Presbyterian and Reformed, 1980. Terrien, S. L. *The Elusive Presence: Toward a New Biblical Theology.* Harper & Row, 1978.
VANGEMEREN, W. *The Progress of Redemption: The Story of Salvation From Creation to the New Jerusalem.* Zondervan, 1988.
VOS, G. *Biblical Theology.* Eerdmans, 1948.

GÊNESIS

Comentários

AALDERS, G. C. *Genesis.* BSC; Zondervan, 1981.
BRUEGGEMANN, W. *Genesis. Interp.* John Knox; 1982.
CASSUTO, U. *Commentary on Genesis,* 2 v., trad. I. Abrahams. Jerusalem: Magnes, 1964. COATS, G. W. *Genesis with an Introduction to Narrative Literature.* FOTL 1; Eerdmans, 1983.

HAMILTON, V. *Genesis 1-17.* NICOT; Eerdmans, 1990.
KIDNER, D. *Genesis.* TOTC; InterVarsity, 1967.
SAILHAMER, J. H. "Genesis", in F. E. Gaebelein, ed., *The Expositor's Bible Commentary.* Zondervan, 1990.
SARNA, N. M. *Genesis.* The JPS Torah Commentary; Jewish Publication Society, 1989. SKINNER, J. *Genesis.* ICC; T. & T. Clark, 1910.
SPEISER, E. *Genesis.* AB 1; Doubleday, 1964.
VON RAD, G. *Genesis.* OTL; Westminster, 1961.
WENHAM, G. J. *Genesis 1-15.* WBC 1; Word, 1987.
WESTERMANN, C. *Genesis: A Commentary*, trad. J. J. Scullian. Augsburg, 1984-86.

Artigos e monografias

ALLIS, O. T. *The Five Books of Moses.* Presbyterian and Reformed, 1943.
ALTER, R. *The Art of Biblical Narrative.* Basic Books, 1981.
_____. "Harold Bloom's 'J'", *Commentary* 90 (1990), 28-33.
BARTON, J. *Reading the Old Testament.* Westminster, 1984.
BLOOM, H. (with D. Rosenberg. *The Book of J.* New York: Grove Weidenfeld, 1990. BLOCHER, H. *In the Beginning: The Opening Chapters of Genesis.* InterVarsity, 1984. CASSUTO, U. *The Documentary Hypothesis*, trad. I. Abrahams. Jerusalem: Magnes, 1961 edição hebraica, 1941.
CHRISTIANSEN, D. L. e M. Narucki. "The Mosaic Authorship of the Pentateuch", *JETS* 32 (1989): 465-72.
CLINES, D. J. *The Theme of the Pentateuch.* Sheffield, 1978.
DOZEMAN, T. B. *God on the Mountain.* SBLMS; Missoula: Scholars, 1989.
EMERTON, J. A. "An Examination of Some Attempts to Defend the Unity of the Flood Narrative, Part II", *VT* 38 (1988): 1-21.
FOKKELMAN, J. P. *Narrative Art in Genesis.* Assen and Amsterdam, 1975.
KIKAWADA, I. M. e A. Quinn. *Before Abraham Was: The Unity of Genesis 1-11.* Abingdon, 1985.
KITCHEN, K. A. *Ancient Orient and Old Testament.* InterVarsity, 1967.
_____. *The Bible in Its World.* InterVarsity, 1978.
KRAUS, H. J. *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments.* Neukirchen-Vluyn, 1956.
MACRAE, A. A. "Response", in *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible* , ed. E. D. RADMACHEr e R. D. PREUS. Zondervan, 1984, p. 143-62.
MCCONVILLE, J. G. *Law and Theology in Deuteronomy.* JSOTS 33; Sheffield: JSOT, 1984. MCEVENUE, S. E. *The Narrative Style of the Priestly Writer.* Rome: Biblical Institute Press, 1971.
MILLARD, A. R. e D. J. WISEMAN, eds. *Essays on the Patriarchal Narratives.* InterVarsity, 1980.
RENDTORFF, R. *Die uberlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch.* 1977.
ROGERSON, J. W. *Old Testament Criticism in the Nineteenth Century: England and Germany.* Fortress, 1985.

ROSS, A. P. *Creation and Blessing: A Guide to the Study and Exposition of Genesis.* Baker, 1988.

SCHMIDT, W. H. "Playdoyer für die Quellenscheidung", *BZ* 32 (1988): 1-14.

THOMPSON, R. J. *Moses and the Law in a Century of Criticism Since Graf.* Leiden: Brill, 1970.

THOMPSON, T. L. *The Historicity of the Patriarch Narratives. BZAW* 133; 1974.

TIGAY, J. H. *The Evolution of the Gilgamesh Epic.* University of Pennsylvania Press, 1982. VAN SETERS, J. *Abraham in History and Tradition.* Yale University Press, 1975.

_____. *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis.* Westminster/John Knox, 1992.

WALTKE, B. K. "Historical Grammatical Problems", in *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible* , ed. E. D. Radmacher e R. D. Preus (Zondervan, 1984), p. 69-130.

WENHAM, G. J. "The Date of Deuteronomy: Linchpin of Old Testament Criticism: Part II", *Themelios* 11 (1985): 15-17.

_____. "Genesis: An Authorship Study and Current Pentateuchal Criticism", *JSOT* 42 (1988): 3-18.

WHYBRAY, R. N. *The Making of the Pentateuch: A Methodological Study.* JSOTS 53; Sheffield: JSOT, 1987.

ÊXODO

Comentários

CASSUTO, U. *Commentary on Exodus*, trad. I. Abrahams. Jerusalém: Magnes Press, 1967. CHILDS, B. S. *The Book of Exodus.* Westminster, 1974.

COLE, R. A. *Exodus. TDOT*; InterVarsity, 1973.

DURHAM, J. I. *Exodus.* Word, 1987.

GISPEN, W. H. *Exodus.* BSC; Zondervan, 1987.

HYATT, J. B. *Exodus.* NCB; Eerdmans, 1971.

KAISER, W. "Exodus", in *The Expositor's Bible Commentary.* Zondervan, 1990. Noth, M. *Exodus.* Westminster, 1962.

Artigos e monografias

BAHNSEN, G. L. *Theonomy in Christian Ethics.* Craig Press, 1977.

BIMSON, J. J. *Redating the Exodus and Conquest. JSOTS* 5; Sheffield: JSOT, 1978.

CLARK, W. M. "Law", in *Old Testament Form Criticism.* San Antonio: Trinity University Press, 1974, p. 99-140.

COATS, G. W. *Rebellion in the Wilderness: The Murmuring Motif in the Wilderness: Traditions of the Old Testament.* Abingdon, 1968.

DOZEMAN, T. B. *God on the Mountain.* SBLMS; Scholars Press, 1989.

FOKKELMAN, J. P. "Exodus", in *The Literary Guide to the Bible*, ed. R. Alter e F. Kermode. Harvard, 1987 p. 56-65.

HARAN, M. *Temples and Temple-Service in Ancient Israel.* Oxford, 1978.
GOODING, D. W. *The Account of the Tabernacle.* Cambridge, 1959.
KIENE, P. *The Tabernacle of God in the Wilderness of Sinai.* Zondervan, 1977.
KITCHEN, K. A. *Ancient Orient and the Old Testament.* London, 1966.
LIVINGSTON, D. "The Location of Biblical Bethel and Ai Reconsidered", *WTJ* 33 (1970): p. 20-44.
_____. "Traditional Site of Bethel Questioned", *WTJ* 34 (1971): p. 39-50.
LONGMAN III, T. "The Divine Warrior: The New Testament Use of an Old Testament Motif", *WTJ* 44 (1982): p. 290-307.
_____. "God's Law and Mosaic Punishment Today", in *Theonomy.* Zondervan, 1990: p. 41-54.
LONGMAN III, T. e D. Reid. *God Is a Warrior: Studies in Old Testament Biblical Theology* Zondervan, 1995.
MENDENHALL, G. "Covenant Forms in Israelite Tradition", *BA* 17 (1954): p. 50-76.
MILLER, P. D., Jr. *The Divine Warrior in Early Israel.* Harvard University Press, 1973.
MOBERLY, R. *At the Mountain of God: Story and Theology in Exodus 32-34.* Sheffield: JSOT, 1983.
SOLTAU, H. W. *The Holy Vessels and Furniture of the Tabernacle of Israel.* London, 1865.
STERNBERG, M. *The Poetics of Biblical Narrative.* Indiana University Press, 1985.
STOCK, A. *The Way in the Wilderness.* Liturgical Press, 1969.
WALTKE, B. K. "The Date of the Conquest", *WTJ* 52 (1990): p. 181-200.
WENHAM, J. W. "Large Numbers in the Old Testament", *TynBul* 18 (1967): p. 19-53.

LEVÍTICO

Comentários

BONAR, A. A. *A Commentary on Leviticus.* Banner of Truth, 1966 (orig. 1846).
HARRISON, R. K. *Leviticus.* TOTC; InterVarsity, 1980.
KNIGHT, G. A. F. *Leviticus.* DSB; Westminster, 1981.
LEVINE, B. A. *Leviticus.* The JPS Commentary; Jewish Publication Society, 1989.
NOORDTZIJ, A. *Leviticus.* BSC; Zondervan, 1982.
SNAITH, N. H. *Leviticus and Numbers.* NCB; Eerdmans, 1967.
WENHAM, G. J. *The Book of Leviticus.* NICOT; Eerdmans, 1979.

Artigos e monografias

CODY, A. *A History of Old Testament Priesthood* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1969.
DAMROSCH, D. "Leviticus", in *The Literary Guide to the Bible*, ed. R. Alter e F. Kermode. Harvard, 1987, p. 66-77.
DAVIES, D. J. "An Interpretation of Sacrifice in Leviticus", *ZAW* 89 (1977): p. 387-99. DOUGLAS, M. *Purity and Danger.* London, 1969. Haran, M. *Temples and Temple-Service in Ancient Israel.* Oxford, 1978.

KAUFMANN, Y. *The Religion of Israel.* Chicago: University of Chicago Press, 1960.
KIUCHI, N. *The Purification Offering in the Priestly Literature: Its Meaning and Function. JSOT* 56; Sheffield Academic Press, 1987.
KLINE, M. G. *Images of the Spirit.* Baker, 1980.
LEVINE, B. A. *In the Presence of the Lord.* Leiden: Brill, 1974.
MILGROM, J. *Cult and Conscience: The "Asham" and the Priestly Doctrine of Repentance.* Leiden: Brill, 1976.
NEUSNER, J. *The Idea of Purity in Ancient Judaism.* Leiden: Brill, 1973.
WENHAM, G. J. "The Theology of Unclean Food", *EQ* 53 (1981): p. 6–15.

NÚMEROS

Comentários

BUDD, P. J. *Numbers.* WBC; Word, 1984.
GRAY, G. B. *Numbers.* ICC; T. and T. Clark, 1903.
HARRISON, R. K. *Numbers.* WEC; Moody, 1990.
MAARSINGH, B. *Numbers.* TI; Eerdmans, 1987.
MILGROM, J. *Numbers.* The JPS Torah Commentary; Jewish Publication Society, 1990.
NOORDTZIJ, A. *Numbers.* BSC; Zondervan, 1983.
PHILIP, P. *Numbers.* CC; Word, 1987.
RIGGANS, W. *Numbers.* DSB; Westminster, 1983.
SNAITH, N. H. *Leviticus and Numbers.* NCB; Eerdmans, 1967.
WENHAM, G. J. *Numbers.* TOTC; InterVarsity, 1981.

Artigos e monografias

BAROODY, W. "Exodus, Leviticus, Numbers, and Deuteronomy". In *A Complete Literary Guide to the Bible.* Zondervan, 1993, p. 121-36.
CLINES, D. J. A. *The Theme of the Pentateuch.* JSOTS; Sheffield: JSOT, 1978.
COATS, G. W. *Rebellion in the Wilderness.* Abingdon, 1968.
DAVIES, G. I. The Way of the Wilderness. New York: Cambridge University Press, 1979.
HACKETT, J. *The Balaam Text from Deir'Alla.* Chico: Scholars, 1984.
OLSON, D. T. *The Death of the Old and the Birth of the New: The Framework of the Book of Numbers and the Pentateuch.* BJS 71; Chico: Scholars, 1985.

DEUTERONÔMIO

Comentários

CHRISTENSEN, D. L. Deuteronomy *1-11.* WBC 6; Dallas: Word, 1991.
CLIFFORD, R. *Deuteronomy with Excursus on Covenant and Law.* OTM; Wilmington: M. Glazier, 1982.

CRAIGIE, P. C. *The Book of Deuteronomy.* NICOT; Eerdmans, 1976.
CUNLIFFE-JONES, G. *Deuteronomy.* TBC; SCM, 1951.
DRIVER, S. R. *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy.* ICC; Scribner, 1895.
MAXWELL, J. C. *Deuteronomy.* CC; Word, 1987.
MAYES, A. D. H. *Deuteronomy.* NCB; Eerdmans, 1979.
MILLER, P. D., Jr. *Deuteronomy.* Interp.; John Knox, 1990.
PAYNE, D. F. *Deuteronomy.* DSB; Westminster, 1985.
RIDDERBOS, J. *Deuteronomy.* BSC; Zondervan, 1984.
THOMPSON, J. A. *Deuteronomy.* TOTC; London: Inter-Varsity, 1974.
VON RAD, G. *Deuteronomy.* OTL; Westminster, 1966.

Artigos e monografias

ACHTEMEIER, E. "Plumbing the Riches: Deuteronomy for the Preacher", *Int* 3 (1987): p. 269-81.
BAKER, J. A. "Deuteronomy and World Problems", *JSOT* 29 (1984): p. 3-17.
CARMICHAEL, C. M. *The Laws of Deuteronomy.* Ithaca: Cornell University Press, 1974.
CLEMENTS, R. E. *Deuteronomy.* OT Guides; Sheffield: JSOT, 1989.
_____. *God's Chosen People.* Allenson, 1968.
COLLIER, G. D. "The Problem of Deuteronomy: In Search of a Perspective", *Rest Q* 26 (1983): p. 215-33.
DE VAUX, R. "La lieu que Yahve a choisi pour y etablir son nom", in *Das ferne und nahe Wort*, ed. L. Rost. BZAW 105; 1967: p. 219-28.
GOLD, J. "Deuteronomy and the World: the Beginning and the End", in *The Biblical Mosaic*, ed. R. Polzin e E. Rothman. Fortress, 1982: p. 45-59.
GORDON, R. P. "Deuteronomy and the Deuteronomic School", *TynBul* 25 (1974): p. 113-20.
HALPERN, B. "The Centralization Formula in Deuteronomy", *VT* 31 (1981): p. 20-38.
HOPPE, L. J. "The Meaning of Deuteronomy", *BibThBul* 10 (1980): p. 111-17.
_____. "The Levitical Origins of Deuteronomy Reconsidered", *BibRes* 28 (1983): p. 27-36.
KAUFMAN, S. A. "The Structure of the Deuteronomic Law", *Maarav* 1/2 (1978-79): p. 105-58.
KITCHEN, K. A. *Ancient Orient and Old Testament.* Leicester: Inter-Varsity, 1966.
_____. "The Fall and Rise of Covenant, Law and Treaty," *TynBul* 40 (1989): p. 118-35.
KLINE, M. G. *Treaty of the Great King.* Eerdmans, 1963.
KUYPER, L. "The Book of Deuteronomy," *Int* 6 (1952): p. 321-40.
LOHFINK, N., ed. *Das Deuteronomium: Entstehung, Gestalt und Botschaft.* Leuven: Leuven University Press, 1985.
_____. *Das Hauptgebot: Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11.* An.Bib.; Rome: Pontifical Biblical Institute, 1963.

MACKENZIE, R. "The Messianism of Deuteronomy", *CBQ* 19 (1957): p. 299–305.
MANLEY, G. T. *The Book of the Law: Studies in the Date of Deuteronomy.* London: Tyndale, 1957.
MCBRIDE, S. D. "Polity of the Covenant People: the Book of Deuteronomy", *Int* 3 (1987): p. 229-44.
MCCARTHY, D. J. *Old Testament Covenant: a Survey of Current Opinions*, 2ª ed. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1978.
MCCONVILLE, J. G. "God's 'Name' and God's 'Glory'", *TynBul* 30 (1979): p. 149-63.
_____. *Law and Theology in Deuteronomy. JSOT* Sup 33; Sheffield: JSOT, 1984.
_____. *Grace in the End.* Zondervan, 1993.
NICHOLSON, E. W. *Deuteronomy and Tradition.* Fortress, 1967.
POLZIN, R. H. "Deuteronomy", in *The Literary Guide to the Bible*, ed. R. Alter e F. Kermode. Cambridge: Harvard University Press, 1987: p. 92-101.
_____. *Moses and the Deuteronomist.* Seabury, 1983.
_____. "Reporting Speech in the Book of Deuteronomy: Toward a Compositional Analysis of the Deuteronomic History", in *Traditions in Transformation*, ed. B. Halpern e J. Levenson. Eisenbrauns, 1981: p. 193-211.
VON RAD, G. *Studies in Deuteronomy.* Westminster, 1953.
WALTON, J. H. "Deuteronomy: an Exposition of the Spirit of the Law", *GraceTJ* 8 (1987): p. 213-25.
WEINFELD, M. *Deuteronomy and the Deuteronomic School.* Oxford: Clarendon, 1972.
WENHAM, G. "The Date of Deuteronomy: Linch-pin of Old Testament Criticism", *Themelios* 10 (1985): p. 15-20; 11 (1985): p. 15–18.

JOSUÉ

Comentários

AULD, A. G. *Joshua, Judges, and Ruth.* DSB; Westminster, 1984.
BOLING, R. G., e G. E. Wright. *Joshua.* AB; Doubleday, 1982.
BUTLER, T. *Joshua.* WBC 7; Word, 1983.
GOSLINGA, C. J. *Joshua, Judges, Ruth.* BSC; Zondervan, 1986.
HAMLIN, E. J. *Joshua: Inheriting the Land.* ITC; Eerdmans, 1983.
MILLER, J. M. e G. M. Tucker. *The Book of Joshua.* CBC; Cambridge University Press, 1974.
NOTH, M. *Das Buch Josua.* HAT 7; Tubingen: Mohr, 1953.
SOGGIN, J. *Joshua.* OTL; Westminster, 1972.
WOUDSTRA, M. *The Book of Joshua.* NICOT; Eerdmans, 1981.

Artigos e monografias

ALT, A. *Essays on Old Testament History and Religion.* Oxford: Blackwell, 1966.
_____. "Die Landnahme der Israeliten in Palästina", *Kleine Schriften*, 2 v. Munich: C. H. Beck'sche, 1959: v. 1, p. 89-125.

AULD, A. G. "Cities of Refuge in Israelite Tradition" *JSOT* 10 (1978): p. 26-40.
_____. *Joshua, Moses and the Land: Tetrateuch-Pentateuch-Hexateuch in a Generation Since 1938.* T. & T. Clark, 1980.
BIENKOWSKI, P. "Jericho Was Destroyed in the Middle Bronze Age, Not the Late Bronze Age", *BAR* 16 (1990): p. 45-46, 69.
BIMSON, J. J. *Redating the Exodus and the Conquest.* JSOT Sup 5; Sheffield: JSOT, 1978.
BRUEGGEMANN, W. *The Land.* Fortress, 1977.
CALLAWAY, J. A. "Was My Excavation of Ai Worthwhile?" *BAR* 11 (1985): p. 68-69.
COATS, G. W. "The Ark of the Covenant in Joshua", HebAnnRev 8 (1985): p. 137-57.
_____. "The Book of Joshua: Heroic Saga or Conquest Theme", *JSOT* 38 (1987): p. 15-32.
_____. "An Exposition for the Conquest Theme", *CBQ* 47 (1985): p. 47-54.
CHILDS, B. "A Study of the Formula 'Unto This Day'", *JBL* 82 (1963): p. 279-92.
CULLEY, R. C. "Stories of the Conquest", *HebAnnRev* 8 (1984): p. 25-44.
DIEPOLD, P. *Israel's Land.* Stuttgart: Kohlhammer, 1972.
GREENSPOON, L. J. *Textual Studies in the Book of Joshua.* HSM 28; Chico: Scholars, 1983.
GUNN, D. M. "Joshua and Judges", in *The Literary Guide to the Bible*, ed. R. Alter e F. KERMODE. Cambridge: Harvard University Press, 1987.
HALPERN, B. "Gibeon: Israelite Diplomacy in the Conquest Era", *CBQ* 37(1975): p. 303-16.
KAUFMANN, Y. *The Biblical Account of the Conquest of Palestine*, 2ª ed. Jerusalem: Magnes, 1985.
KOOREVAAR, H. J. *De Opbouw van het Boek Jozua.* Heverlee: Centrum voor Bijbelse Vorming Belgie, 1990.
LIVINGSTON, D. "The Location of Biblical Bethel and Ai Reconsidered", *WTJ* 33 (1970): p. 20-44.
_____. "Traditional Site of Bethel Questioned", *WTJ* 34 (1971): p. 39-50.
LONGMAN III, T. e D. Reid. *God Is a Warrior: Studies in Old Testament Biblical Theology.* Zondervan, 1995.
MENDENHALL, G. E. "The Hebrew Conquest of Palestine", *BA* 25 (1962): p. 66-87.
_____. *The Tenth Generation.* Johns Hopkins University Press, 1973.
MERRILL, E. H. "Palestinian Archaeology and the Date of the Conquest: Do Tells Tell Tales?" *GraceTJ* 3 (1982): p. 107-21.
MILLER, J. M. "Archaeology and the Israelite Conquest of Canaan: Some Methodological Observations", *PEQ* 109 (1977): p. 87-93.
NIEHAUS, J. J. "Joshua and Ancient Near Eastern Warfare", *JETS* 31(1988): p. 37-50.
NOTH, M. Uberlieferungsgeschichtliche?*Studien* (2. ed.; Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967) [a primeira edição foi traduzida como *The Deuteronomistic History* (JSOT Sup 15; Sheffield: JSOT, 1981)].
POLZIN, R. *Moses and the Deuteronomist.* Seabury, 1980.
RAMSEY, G. W. *The Quest for the Historical Israel.* John Knox, 1981.
SCHAEFFER, F. A. *Joshua and the Flow of Biblical History.* InterVarsity,1975.

VON RAD, G. "The Promised Land and Yahweh's Land in the Hexateuch", *Problems of the Hexateuch and Other Essays.* McGraw-Hill, 1966, p. 79-93.
WALTKE, B. "The Date of the Conquest", *WTJ* 52 (1990): p. 181-200.
WEINFELD, M. "Divine Intervention in War in Ancient Israel and in the Ancient Near East", in *History, Historiography, and Interpretation* , ed. H. Tadmor e M. Weinfeld. Jerusalem: Magnes, 1983, p. 121-47.
WEIPPERT, M. *The Settlement of the Israelite Tribes in Palestine.* Allenson, 1971.
WENHAM, G. J. "The Deuteronomic Theology of the Book of Joshua", *JBL* 90 (1971): p. 140-48.
WOOD, B. G. "Did the Israelites Conquer Jericho? A New Look at the Archaeological Evidence", *BAR* 16 (1990): p. 44-58.
______. "Dating Jericho's Destruction: Bienkowski Is Wrong on All Counts", *BAR* 6 (1990): p. 45-49, 69.
YADIN, Y. "Is the Biblical Account of the Israelite Conquest of Canaan Historically Reliable?" *BAR* 8 (1982): p. 16-23.
YOUNG, E. J. "The Alleged Secondary Deuteronomic Passages in the Book of Joshua", *EvQ* 25 (1953): p. 142-57.
YOUNGER, K. L., Jr. *Ancient Conquest Accounts: A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writing.* JSOTS 98; Sheffield: JSOT, 1990.
ZEVIT, Z. "Problems of Ai", *BAR* 11 (1985): p. 56-69.

JUÍZES

Comentários

AULD, A. G. *Joshua, Judges, and Ruth.* DSB; Westminster, 1984.
BOLING, R. G. *Judges.* AB; Doubleday, 1975.
BURNEY, C. F. *The Book of Judges.* London: Rivingtons, 1918.
CUNDALL, A. E. e L. Morris. *Judges and Ruth.* TOTC; InterVarsity, 1968.
GOSLINGA, C. J. *Joshua, Judges, Ruth.* BSC; Zondervan, 1986.
GRAY, J. *Joshua, Judges, and Ruth.* NCB; Eerdmans, 1967.
HAMLIN, E. J. *Judges: At Risk in the Promised Land.* ITC; Eerdmans, 1990.
LEWIS, A. H. *Judges/Ruth.* EBC; Moody, 1979.
MARTIN, J. D. *The Book of Judges.* CBC; Cambridge University Press, 1975.
MOORE, G. F. *A Critical and Exegetical Commentary on Judges.* ICC; T. & T. Clark, 1895.
SOGGIN, J. A. *Judges.* OTL; Westminster, 1981.

Artigos e monografias

BAL, M. *Death and Dissymmetry.* University of Chicago Press, 1988.
______. *Murder and Difference*, trad. M. Gumpert. Indiana University Press, 1988.
BODINE, W. R. *The Greek Text of Judges: Recensional Developments.* HSM 23; Chico: Scholars, 1980.

BRETTLER, M. Z. "The Book of Judges: Literature as Politics", *JBL* 108 (1989): p. 395-418.

BUBER, Martin. *Kingship of God*, trad. R. Scheimann. 3ª ed.; Harper & Row, 1967.

CUNDALL, A. E. "Judges – an Apology for the Monarchy?" *Exp T* 81 (1970): p. 178-81.

DAVIS, D. R. "A Proposed Life-Setting for the Book of Judges", Ph.D. dissertation. Southern Baptist Theological Seminary, Louisville, Ky., 1978.

_____. *Such a Great Salvation.* Baker, 1990.

DIETRICH, W. *Prophetie und Geschichte: eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk.* FRLANT 108; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1977.

EXUM, C. "The Center Cannot Hold: Thematic and Textual Instabilities in Judges", *CBQ* 52 (1990): p. 410-29.

GREENSPAN, F. E. "The Theology of the Framework of Judges", *VT* 36 (1986): p. 385-96.

GROS LOUIS, K. R. R. "The Book of Judges", *Literary Interpretations of Biblical Narratives* , ed. K. Gros Louis, J. Ackerman, T. Warshaw. Abingdon, 1974: p. 141-62.

HALPERN, B. *The First Historians.* Harper & Row, 1988.

HAUSER, A. J. "The Minor Judges: A Re-evaluation", *JBL* 94 (1975): p. 190-200.

_____. "Unity and Diversity in Early Israel Before Samuel", *JETS* 22 (1979): p. 289-303.

KLEIN, L. R. *The Triumph of Irony in the Book of Judges.* Sheffield: Almond, 1988.

LILLEY, J. P. U. "A Literary Appreciation of the Book of Judges", *TynBul* 18 (1967): p. 94-102.

MAYES, A. D. H. *Israel in the Period of the Judges.* SBT 29; Allenson, 1974.

MULLEN, E. T., Jr. "The 'Minor Judges': Some Literary and Historical Considerations", *CBQ* 44 (1982): p. 185-201.

NOTH, M. *Uberlieferungsgeschichtliche?Studien* (2. ed.; Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967) (primeira parte trad. como *The Deuteronomistic History* [JSOTS 15; Sheffield: JSOT, 1981].

POLZIN, Robert. *Moses and the Deuteronomist.* Seabury, 1980.

RICHTER, W. *Die Bearbeitungen des "Retterbuches" in der Deuteronomischen Epoche.* BBB 18; Bonn: Peter Hanstein, 1964.

SMEND, R. "Das Gesetz und die Volker: ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte", Probleme biblischer Theologie: Gerhard von Rad zum 70 Geburtstag, ed. H. W. Wolff (Munich: Chr. Kaiser Verlag, 1971), p. 494-509.

VIEJOLA, T. *Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie: ein redaktionsgeschichtliche Untersuchung.* Annales Academiae Scientiarum ennicae, Ser. B., Tom. 198; Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1977.

WEBB, B. G. *The Book of the Judges: an Integrated Reading.* JSOTS 46; Sheffield: JSOT, 1987.

RUTE

Comentários

ATKINSON, D. *The Message of Rute.* BST; InterVarsity, 1983.
AULD, A. G. *Joshua, Judges, and Rute.* DSB; Westminster, 1984.
CAMPBELL, E. F., Jr. *Rute.* AB; Doubleday, 1975.
CUNDALL, A. E. e L. Morris. *Judges and Rute.* TOTC; InterVarsity, 1968.
GOSLINGA, J. *Joshua, Judges and Rute.* NCB; Eerdmans, 1967.
HUBBARD, R. L., Jr. *The Book of Rute.* NICOT; Eerdmans, 1988.
SASSON, J. M. *Rute: A New Translation with Philological Commentary and a Formalist-Folklorist Interpretation.* 2ª ed.; JSOT, 1989.

Artigos e monografias

BERNSTEIN, M. "Two Multivalent Readings in the Rute Narrative", *JSOT* 50 (1991): p. 15-26.
BERQUEST, J. L. "Role Dedifferentiation in the Book of Rute", *JSOT* 57 (1993): p. 23-37.
BERTMAN, S. "Symmetrical Design in the Book of Rute", *JBL* 84 (1965): p. 165-68.
FEWELL, D. N. e D. M. Gunn. *Compromising Redemption: Relating Characters in the Book of Rute.* Westminster/John Knox, 1990.
GREEN, B. "The Plot of the Biblical Story of Rute", *JSOT* 23 (1982): p. 55-68.
HALS, R. M. *The Theology of the Book of Rute.* Fortress, 1969.
HOWARD, D. M., Jr. *An Introduction to the Old Testament Historical Books.* Moody, 1993: p. 126-39.
PRINSLOO, W. S. "The Theology of the Book of Rute", *VT* 30 (1980): p. 330-41.
RAUBER, D. F. "Literary Values in the Bible: The Book of Rute", *JBL* 89 (1970): p. 27-37.
ROSSOW, F. C. "Literary Artistry in the Book of Rute and Its Theological Significance", *Concordia Journal* 17 (1991): p. 12-19.
RYKEN, L. "Rute", in *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature*, ed. D. L. Jeffrey. Eerdmans, 1992: p. 669-70.
TISCHLER, N. M. "Rute", in *A Complete Literary Guide to the Bible*, ed. L. Ryken e T. Longman III. Zondervan, 1993: p. 151-64.

SAMUEL

Comentários

ACKROYD, P. R. *The First Book of Samuel and The Second Book of Samuel.* CBC; Cambridge University Press, 1971.
ANDERSON, A. A. *2 Samuel.* WBC 11; Dallas: Word, 1989.
BALDWIN, J. *1 and 2 Samuel.* TOTC; Leicester: Inter-Varsity, 1988.

BRUEGGEMANN, W. *First and Second Samuel. Interp.*, John Knox, 1990.
GORDON, R. P. *1 and 2 Samuel.* Zondervan, 1988.
HERTZBERG, H. W. *I and II Samuel.* OTL; Westminster, 1964.
KLEIN, R. W. *I Samuel.* WBC 10; Word, 1983.
MCCARTER, P. K., Jr. *I Samuel and II Samuel.* AB; Doubleday, 1980 e 1984.
PAYNE, D. F. *I and II Samuel.* DSB; Westminster, 1982.
SMITH, H. P. *Samuel.* ICC; T. & T. Clark, 1899.

Artigos e monografias

BIRCH, B. C. *The Rise of the Israelite Monarchy: the Growth and Development of 1 Samuel 7-15.* SBLDS 27; Missoula: Scholars, 1976.
BRUEGGEMANN, W. "On Trust and Freedom: A Study of Faith in the Succession Narrative", *Int* 26 (1972): p. 3-19.
CAMPBELL, A. F. *The Ark Narrative.* SBLDS 16; Missoula: Scholars, 1975.
CARLSON, R. A. *David the Chosen King.* Stockholm: Almqvist and Wiksell, 1964.
CROSS, F. M. *Canaanite Myth and Hebrew Epic.* Harvard University Press, 1973.
DIETRICH, W. *David, Saul, und die Propheten: Die Verhältnis von Religion und Politik nach den prophetischen Überlieferungen vom frühesten Königtum in Israel.* BWANT 122; Stuttgart: W. Kohlhammer, 1987.
DRIVER, S. R. *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel,* 2ª ed. Clarendon, 1913.
ESLINGER, L. *Kingship of God in Crisis: A Close Reading of 1 Samuel 1-12.* Sheffield: Almond, 1985.
FLANAGAN, J. "Court History or Succession Document? A Study of II Samuel 9-20 and I Kings 2", *JBL* 91 (1972): p. 172-81.
_____. *David's Social Drama: A Hologram of Israel's Early Iron Age.* Sheffield: JSOT, 1985.
FOKKELMAN, J. P. *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel,* 3 v. Assen: Van-Gorcum, 1981, 1986, 1990.
GARSIEL, M. *The First Book of Samuel: A Literary Study of Comparative Structures, Analogies and Parallels,* trad. P. Hackett. Ramat Gan: Revivim, 1985.
GROS Louis, K. R. R. "The Difficulty of Ruling Well: King David of Israel", *Semeia* 8 (1977): p. 15-33.
GUNN, D. M. *The Fate of King Saul.* JSOTS 14; Sheffield: JSOT, 1980.
_____. *The Story of King David.* JSOTS 6; Sheffield: JSOT, 1978.
HALPERN, B. *The Constitution of the Monarchy in Israel.* HSM 24; Chico: Scholars, 1981.
HUMPHREYS, W. L. "From Tragic Hero to Villain: A Study of the Figure of Saul and the Development of 1 Samuel", *JSOT* 22 (1982): p. 95-117.
_____. "The Tragedy of King Saul: A Study of the Structure of 1 Samuel 9-31", *JSOT* 6 (1978): p. 18-27.
ISHIDA, T. *The Royal Dynasties in Ancient Israel.* BZAW 142; Berlin: de Gruyter, 1977.

LONG, V. P. "First and Second Samuel: a Literary Introduction", in *A Complete Literary Guide to the Bible.* Zondervan, 1993.
_____. "How Did Saul Become King? Literary Reading and Historical Reconstruction", in *Faith, Tradition, and History* , ed. D. W. Baker, J. Hoffmeier e A. R. Millard. Eisenbrauns, 1994.
_____. *The Reign and Rejection of King Saul: A Case for Literary and Theological Coherence.* SBLDS 118; Atlanta: Scholars, 1989.
MCCARTHY, D. J. "The Inauguration of Monarchy in Israel", *Int* 27 (1973): p. 401-12.
MILLER, P. D., Jr. e J. J. M. Roberts. *The Hand of the Lord: a Reassessment of the "Ark Narrative" of I Samuel.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977.
MISCALL, P. *1 Samuel: A Literary Reading.* Indiana University Press, 1986.
NOTH, M. *Überlieferungsgeschichtliche Studien* (1ª ed., 1943; 2ª ed., 1967; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967), a primeira parte deste volume surgiu em inglês como: *The Deuteronomistic History.* JSOTS 15; Sheffield: JSOT, 1981.
POLZIN, R. *Samuel and the Deuteronomist.* Harper & Row, 1989.
ROST, L. *The Succession to the Throne of David* , trad. M. Rutter e D. Gunn. Sheffield: Almond, 1982.
TSEVAT, M. "The Biblical Account of the Foundation of the Monarchy in Israel", in *The Meaning of the Book of Job and Other Biblical Studies: Essays on the Literature and Religion of the Hebrew Bible.* KTAV, 1980: p. 77-99.
ULRICH, E. *The Qumran Text of Samuel and Josephus.* HSM 19; Missoula: Scholars, 1978.
WEISER, A. *Samuel. Seine geschichtliche Aufgabe und religiöse Bedeutung.* FRLANT 81; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1962.
WHARTON, J. A. "A Plausible Tale: Story and Theology in II Samuel 9-20, I Kings 1-2", *Int* 35 (1981): p. 341-54.
WHYBRAY, R. N. *The Succession Narrative: A Study of II Sam. 9-20 and I Kings 1 and 2.* SBT 9, 2ª s.; Allenson, 1968.
WÜRTHWEIN, E. *Die Erzählungen von der Thronfolge Davids –theologische oder politische Geschichtsschreibung?* Zurich: Theologischer Verlag, 1974.

REIS

Comentários

AULD, A. G. *I and II Kings.* DSB; Westminster, 1986.
COGAN, M. e H. Tadmor, *II Kings.* AB 11; Doubleday, 1988.
DEVRIES, S. *1 Kings.* WBC 12; Word, 1985.
DILDAY, R. H. *1, 2 Kings.* CC; Word, 1987.
FICHTNER, J. *Das erste Buch von den Königen.* BAT; Stuttgart: Calwer Verlag, 1964.
GRAY, J. *I and II Kings, a Commentary.* OTL, 3ª ed.; Westminster, 1977.
HOBBS, T. R. *2 Kings.* WBC 13; Word, 1985.
JONES, G. H. *1 and 2 Kings*, 2 v. NCB; Eerdmans, 1984.

MONTGOMERY, J. A. *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, ed. H. GEHMAN. ICC; T. & T. Clark, 1951.
NELSON, R. D. *First and Second Kings.* Interp.; John Knox, 1987.
NOTH, M. Könige. BKAT; Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1968.
VOS, H. F. *1, 2 Kings.* BSC; Zondervan, 1989.
WISEMAN, D. *1 and 2 Kings.* TOTC; InterVarsity, 1993.
WURTHWEIN, E. *Das erste Buch der* Könige. ATD; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1977-84.

Artigos e monografias

BARRICK, W. B. "On the 'Removal of the High Places' in 1—2 Kings", *Bib* 55(1974): p. 257-59.
_____. "What Do We Really Know about 'High Places'?" *SEA9* 45 (1980): p. 50-7.
BIN-Nun, S. "Formulas from Royal Records of Israel and of Judah", *VT* 18 (1968): p. 414-32.
BRONNER, L. *The Stories of Elijah and Elisha.* Leiden: Brill, 1968.
BRIGHT, J. *A History of Israel.* 3ª ed.; Westminster, 1981.
BRUEGGEMANN, W. "The Kerygma of the Deuteronomistic Historian", *Interp* 22 (1968): p. 387-402.
CHILDS, B. S. "On Reading the Elijah Narratives", *Interp* . 34 (1980): p. 128-37.
COGAN, M. *Imperialism and Religion: Assyria, Judah, and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.* SBLMS 19; Missoula: Scholars, 1974.
COHN, R. "Convention and Creativity in the Book of Kings: the Case of the Dying Monarch", *CBQ* 47 (1985): p. 603-16.
_____. "The Literary Logic of 1 Kings 17—19", *JBL* 101 (1982): p. 333-50.
COOK, A. "Fiction and History in Samuel and Kings", *JSOT* 36 (1986): p. 27-48.
CROSS, F. M. *Canaanite Myth and Hebrew Epic.* Harvard University Press, 1973.
DONNER, H. "The Separate States of Israel and Judah", in *Israelite and Judean History*, ed. J. Hayes e J. Miller. OTL; Westminster, 1977: p. 381-434.
ELLUL, J. *The Politics of God and the Politics of Man.* Eerdmans, 1972.
FEWELL, D. "Sennacherib's Defeat: Words at War in 2 Kings 18.13—19.37", *JSOT* 34 (1986): p. 79-90.
GERBRANDT, G. *Kingship According to the Deuteronomistic History.* SBLDS 87; Atlanta: Scholars, 1986.
GONÇALVES, F. *L'expedition de Sennachérib en Palestine dans la littérature hebraïque ancienne.* Études biblique, NS, 7; Paris: Librairie Lecoffre, 1986.
GOODING, D. "Jeroboam's Rise to Power: a Rejoinder", *JBL* 91 (1972): p. 529-33.
_____. "Problems of Text and Midrash in the Third Book of Reigns", *Textus* 7 (1969): p. 1-29.
_____. "The Septuagint's Rival Versions of Jeroboam's Rise to Power", *VT* 17 (1967): p. 173-89.
HALLO, W. "From Qarqar to Carchemish", *BA* 23 (1960): p. 34-61.
KLEIN, R. "Jeroboam's Rise to Power", *JBL* 92 (1973a): p. 217-18.

_____. "Once More: Jeroboam's Rise to Power", *JBL* 92 (1973b): p. 582-84.

LEMAIRE, A. "*Vers l'histoire de la redaction des livres des Rois*", *ZAW* 98 (1986): p. 222-36.

MALAMAT, A. "Aspects of the Foreign Policies of David and Solomon", *JNES* 22 (1963): p. 1-22.

_____. "Organs of Statecraft in the Israelite Monarchy", *BA* 28 (1965): p. 34-65.

MCCONVILLE, J. G. "Narrative and Meaning in the Books of Kings", *Bib* 70 (1989): p. 31-49.

MCKAY, J. *Religion in Judah under the Assyrians.* SBT, 2ª series; Allenson, 1973.

MCKENZIE, S. L. *The Trouble with Kings.* Leiden: Brill, 1991.

MEJIA, J. "The Aim of the Deuteronomistic Historian: a Reappraisal", *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies* (Jerusalem: 1977): I: 291-98.

MENDENHALL, G. "The Monarchy", *Int* 29 (1975): p. 155-70.

MILLARD, A. "Sennacherib's Attack on Hezekiah", *TynBul* 36 (1985): p. 61-77.

NELSON, R. "The Anatomy of the Book of Kings", *JSOT* 40 (1988): 39-48.

_____. *The Double Redaction of the Deuteronomistic History.* JSOTS 18; Sheffield: JSOT, 1981.

NOTH, M. *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, 2ª ed. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967), a primeira parte desse volume foi publicada em inglês como *The Deuteronomistic History.* JSOTS 15; Sheffield: JSOT, 1981.

PECKHAM, B. *The Composition of the Deuteronomistic History.* HSM 35; Atlanta: Scholars, 1985.

PORTEN, B. "The Structure and Theme of the Solomon Narrative (1 Kings 3—11)", *HUCA* 38 (1967): p. 93-128.

PROVAN, I. *Hezekiah and the Books of Kings.* BZAW 172; Berlin: de Gruyter, 1988.

RAINEY, A. "Compulsory Labor Gangs in Ancient Israel", *IEJ* 20 (1970): p. 191-202.

REVIV, H. "The History of Judah from Hezekiah to Josiah", *World History of the Jewish People* IV: 1: p. 193-204.

SCHMITT, H. C. *Elisa: traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischennordisraelitischen Prophetie.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1972.

SPIECKERMANN, H. *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1982.

THOMPSON, M. W. *Situation and Theology: Old Testament Interpretations of the Syro-Ephraimite War.* Sheffield: Almond, 1982.

TREBOLLE, J. "Le texte de 2Rois 7.20—8.5 a la lumiere des decouvertes de Qumran (6Q4 15)", *RdQ* 13 (1988): p. 561-68.

_____. "Redaction, Recension, and Midrash in the Books of Kings", *Bul Septuagint St* 15 (1982): p. 12-35.

VON RAD, G. "The Deuteronomic Theology of History in I and II Kings", *The Problem of the Hexateuch and Other Essays* (London: Oliver and Boyd, 1966), p. 205-21.

WALLACE, R. S. *Elijah and Elisha.* Eerdmans, 1957.

WEINFELD, M. *Deuteronomy and the Deuteronomic School.* Oxford: Oxford University Press, 1972.

WEVERS, J. "Exegetical Principles Underlying the Septuagint Text of I Kings ii.12—xxi.42", *OSt* 8 (1950): p. 300-322.
WHITLEY, C. "The Deuteronomic Presentation of the House of Omri", *VT* 2 (1952): p. 137-52.
WHITNEY, J. "*'Bamoth' in the Old Testament*", *TynBul* 30 (1979): p. 125-47.
WOLFF, H. W. "The Kerygma of the Deuteronomic Historical Work", *ZAW* 73 (1961): p. 171-86.
YEIVIN, S. "The Divided Kingdom: Rehoboam-Ahaz/Jeroboam-Pekah", *World History of the Jewish People* IV: 1: p. 126-79.
ZEVIT, Z. "Deuteronomistic Historiography in 1 Kings 12—2 Kings 17 and the Reinvestiture of the Israelian Cult", *JSOT* 32 (1985): p. 57-73.

Bibliografia selecionada a respeito da cronologia dos reinados

ALBRIGHT, W. F. "The Chronology of the Divided Monarchy of Israel", *BASOR* 100 (1945): p. 16-22.
ANDERSEN, K. T. "Die Chronologie der Könige?von Israel und Judah", *StTh* 23 (1969): p. 69-114.
BARR, J. *Biblical Chronology, Legend or Science?* London: University of London, 1987.
CLINES, D. J. A. "Regnal Year Reckoning in the Last Year of the Kingdom of Judah", *Australian Journal of Biblical Archaeology* 2 (1972): p. 9-34.
DEVRIES, S. "Chronology, OT", *IDB Sup*, 161-66.
HAYES, J. *A New Chronology for the Kings of Israel and Judah and Its Implications for Biblical History and Literature.* John Knox, 1988.
KUTSCH, E. "Das Jahr des Katastrophe: 587 v. Chr: kritische Erwägungen?zu neueren chronologischen Versuchen", *Bib* 55 (1974): p. 520-45.
SHENKEL, J. D. *Chronology and Recensional Development in the Greek Text of Kings.*
HSM 1; Cambridge: Harvard University Press, 1968.
TADMOR, H. "The Chronology of the First Temple Period: A Presentation and Evaluation of the Sources", *World History of the Jewish People* IV: 1: p. 44-60.
THIELE, E. *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, ed. rev. Eerdmans, 1983.
WIFALL, W. "The Chronology of the Divided Monarchy of Israel", *ZAW* 80 (1968): p. 319-37.

CRÔNICAS

Comentários

ACKROYD, P. *I and II Chronicles, Ezra, Nehemiah.* TBC; SCM, 1973.
ALLEN, L. *1, 2 Chronicles.* CC; Word, 1987.
BRAUN, R. *1 Chronicles.* WBC 14; Word, 1986.
COGGINS, R. J. *The First and Second Books of the Chronicles.* CBCNEB; London: Cambridge University Press, 1976.
CURTIS, E. L. e A. Madsen. *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Chronicles.* ICC; T. & T. Clark, 1910.

DILLARD, R. B. *2 Chronicles.* WBC 15; Word, 1987.
MCCONVILLE, J. G. *I and II Chronicles.* DSB; Westminster, 1984.
MICHAELI, F. *Les livres de Chroniques, d'Esdras et de Nehemie.* CAT 16; Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1967.
MYERS, J. M. *I and II Chronicles.* AB 12, 13; Doubleday, 1965.
RUDOLPH, W. *Chronikbucher.* HAT 1/21; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1955.
WILCOCK, M. *The Message of Chronicles.* BST; InterVarsity, 1987.
WILLIAMSON, H. G. M. *1 and 2 Chronicles.* NCB; London: Marshall, Morgan, and Scott, 1982.

Artigos e monografias

ACKROYD, P. "History and Theology in the Writings of the Chronicler", *CTM* 38 (1967): 501-15.
_____. "The Theology of the Chronicler", *LTQ* 8 (1973): 101-16.
ALLEN, L. *The Greek Chronicles*, 2 v. *VT*Sup 25, 27; Leiden: Brill,1974.
BRAUN, R. "The Message of Chronicles: Rally 'Round the Temple", *CTM* 42 (1971): 502-14.
_____. "A Reconsideration of the Chronicler's Attitude to the North", *JBL* 96(1977): 59-62.
_____. "Solomon the Chosen Temple Builder: the Significance of 1 Chronicles 22, 28, and 29 for the Theology of Chronicles", *JBL* 95 (1976): 581-90.
_____. "Solomonic Apologetic in Chronicles", *JBL* 95 (1976): 581-90.
CAQUOT, A. "Peut-on parler de messianisme dans l'oeuvre du Chroniste?" *RTP* , 3d ser. 16 (1966): 110-20.
DILLARD, R. B. "The Chronicler's Solomon", *WTJ* 43 (1980): 289-300.
_____. "The Literary Structure of the Chronicler's Solomon Narrative", *JSOT* 30 (1984): 85-93.
_____. "Reward and Punishment in Chronicles: the Theology of Immediate Retribution", *WTJ* 46 (1984): 164-72.
_____. "The Reign of Asa (2 Chr 14-16): An Example of the Chronicler's Theological Method", *JETS* 23 (1980): 207-18.
ESKENAZI, T. "The Chronicler and the Composition of 1 Esdras", *CBQ* 48(1986): 39-61.
FREEDMAN, D. N. "The Chronicler's Purpose", *CBQ* 23 (1961): 436-42.
GOLDINGAY, J. "The Chronicler as Theologian", *BibThBul* 5 (1975): 99-126.
JAPHET, S. "Conquest and Settlement in Chronicles", *JBL* 98 (1979): 205-18.
_____. "The Historical Reliability of Chronicles", *JSOT* 33 (1985): 83-107.
_____. "The Supposed Common Authorship of Chronicles and Ezra-Nehemiah Investigated Anew", *VT* 18 (1968): 330-71.
LEMKE, W. "The Synoptic Problem in the Chronicler's History", *HTR* 58 (1965): 349-63. MOSIS, R. *Untersuchungen zur Theologie des Chronistischen Geschichtswerkes.* FTS; Freiberg: Herder, 1973.
NEWSOME, J. D. "Toward a New Understanding of the Chronicler and His Purposes", *JBL* 94 (1975): 204-17.

NORTH, R. "The Theology of the Chronicler", *JBL* 82 (1963): 369-81.
PETERSEN, D. L. *Late Israelite Prophecy.* SBLMS 23; Missoula: Scholars, 1977.
RUDOLPH, W. "Problems of the Books of Chronicles", *VT* 4 (1954): 401-9.
THRONTVEIT, M. "Hezekiah in the Books of Chronicles", *SBL Seminar Papers* , 1988. Atlanta: Scholars, 1988: 302-11.
WILLI, T. *Die Chronik als Auslegung.* FRLANT 106; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1972.
WILLIAMSON, H. G. M. "The Accession of Solomon in the Books of Chronicles", *VT* 26 (1976): 351-61.
_____. "Eschatology in Chronicles", *TynBul* 28 (1977): 115-54.
_____. *Israel in the Books of Chronicles.* London: Cambridge University Press, 1977.

ESDRAS—NEEMIAS

Comentários

BATTEN, L. W. *Ezra and Nehemiah.* ICC; T. & T. Clark, 1913.
BLENKINSOPP, J. *Ezra-Nehemiah.* OTL; Westminster, 1988.
BROCKINGTON, L. H. *Ezra, Nehemiah and Esther.* NCB; Eerdmans, 1969.
CLINES, D. J. A. *Ezra, Nehemiah, Esther.* NCB; Eerdmans, 1984.
COGGINS, R. J. *The Books of Ezra and Nehemiah.* CBC; Cambridge, 1976.
FENSHAM, F. C. *The Books of Ezra and Nehemiah.* NICOT; Eerdmans, 1982.
KIDNER, D. *Ezra and Nehemiah.* TOTC; InterVarsity, 1979.
MCCONVILLE, J. G. *Ezra, Nehemiah and Esther.* DSB; Westminster, 1985.
MYERS, J. M. *Ezra, Nehemiah.* AB; Doubleday, 1965.
WILLIAMSON, H. G. M. *Ezra-Nehemiah.* WBC; Word, 1985.

Artigos e monografias

ACKROYD, P. R. "The Historical Literature", in *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters,* ed. D. A. Knight and G. M. Tucker. Fortress/Scholars, 1985, 297-323.
_____. "The Temple Vessels: A Continuity Theme", in *Studies in the Religion of Ancient Israel* (VTSup 23 [1972]): 166-81.
BRAUN, R. L. "Chronicles, *Ezra*, and *Nehemiah*", in *Studies in the Historical Books of the Old Testament* (VTSup 30 [1979]): 52-64.
EMERTON, J. A. "Did *Ezra* Go to Jerusalem in 428 B.C.?" *JTS 17* (1966): 1-19.
ESKENAZI, T. C. "The Chronicler and the Composition of 1 *Ezra*", *CBQ* 48 (1986): 39-61.
_____. *In an Age of Prose: A Literary Approach to Ezra—Nehemiah.* Atlanta: Scholars, 1988.
GREEN, D. "*Ezra—Nehemiah*", in *A Complete Literary Guide to the Bible.* Zondervan, 1993, 206-15.
HOGLUND, K. G. *Achaemenid Imperial Administration in Syria-Palestine and the Missions of Ezra and Nehemiah.* Atlanta: Scholars, 1992.

HOWARD, D. M., Jr. "*Ezra—Nehemiah*", in *An Introduction to the Old Testament Historical Books*. Moody, 1993, 273-313.

JAPHET, S. "Sheshbazzar and Zorobabel—Against the Background of the Historical and Religious Tendencies of *Ezra—Nehemiah*", *ZAW 94* (1982): 66-98.

_____. "The Supposed Common Authorship of Chronicles and *Ezra—Nehemiah* Investigated Anew", *VT* 18 (1968): 330-71.

KLEIN, R. W. "*Ezra* and *Nehemiah* in Recent Studies", in *Magnalia Dei: The Mighty Acts of God*, ed. F. M. Cross, W. E. Lemke, and P. D. Miller. Doubleday, 1976, 361-76.

KOCH, K. "*Ezra* and the Origins of Judaism", *JSS* 19 (1974): 173-97.

LONGMAN III, T. *Fictional Akkadian Autobiography* Eisenbrauns, 1991.

MCCARTHY, D. J. "Covenant and Law in Chronicles-*Nehemiah*", *CBQ* 41 (1982): 25-44. MCCONVILLE, J. G. "*Ezra—Nehemiah* and the Fulfillment of Prophecy", *VT* 36 (1986): 205-24.

MOWINCKEL, S. "'Ich' und 'Er' in der Ezrageschichte", in *Verbannung und Heimkehr: Beitrage zur Geschichte und Theologie Israels im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr.*, ed. A. Kuschke. Tubingen, 1961, 211-33.

THRONTVEIT, M. A. "Linguistic Analysis and the Question of Authorship in Chronicles, *Ezra* and *Nehemiah*", *VT* 32 (1978): 9-26.

VON RAD, G. "Die Nehemia Denkschrift", *ZAW* 76 (1964): 176-87.

WILLIAMSON, H. G. M. "The Composition of *Ezra* i-vi", *JTS* 34 (1983): 1-30.

_____. *Israel in the Books of Chronicles*. Cambridge University Press, 1977.

ESTER

Comentários

BALDWIN, J. G. *Esther: An Introduction and Commentary*. TOTC; InterVarsity, 1984. BARDTKE, H. *Das Buch Esther*. KAT; Gütersloh: G. Mohn, 1963.

GERLEMAN, G. *Esther*. BKAT 21; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1970-73. MOORE, C. A. *Esther* (AB 7B; Doubleday, 1971).

PATON, L. B. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther*. ICC; T. & T. Clark, 1908.

VISCHER, W. *Esther*. Munich: Chr. Kaiser Verlag, 1937.

Artigos e monografias

ANDERSON, B. W. "The Place of the Book of Esther in the Christian Bible", *JRel* 30 (1950): 32-43.

BERG, S. B. *The Book of Esther: Motifs, Themes, and Structure*. SBLDS 44; Missoula: Scholars, 1979.

BICKERMAN, E. *Four Strange Books of the Bible*. Shocken, 1967.

CLINES, D. J. A. *The Esther Scroll*. JSOTS 30; Sheffield: JSOT, 1984.

DOMMERHAUSEN, W. *Die Estherrolle*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1968.

FOX, M. V. "The Structure of the Book of Esther", *Isac Leo Seeligmann Volume.* Jerusalem: E. Rubinstein, 1983, 3.291–303.
GERLEMAN, G. *Studien zu Esther* (BibS[N] 48; Neukirchener-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1966.
GORDIS, R. "Religion, Wisdom and History in the Book of Esther", *JBL* 100 (1981): 359-88.
_____. "Studies in the Ester Narrative", *JBL* 95 (1976): 43-58.
HALLO, W. W. "The First Purim", *BA* 46 (1983): 19-26.
JONES, B. W. "Two Misconceptions about the Book of Esther", *CBQ* 39 (1977): 171-81; "The So-Called Appendix to the Book of Esther", *Semitics* 6 (1978): 36-43.
LOADER, J. A. "Esther as a Novel with Different Levels of Meaning", *ZAW* 90 (1978): 417-21.
MILLARD, A. R. "Persian Names in Esther and the Reliability of the Hebrew Text", *JBL* 96 (1977): 481-88.
MOORE, C. A. "Archaeology and the Book of Esther", *BA* 38 (1975): 62-79.
SHEA, W. H. "Esther and History", *AUSS* 14 (1976): 227-46.
TALMON, S. "'Wisdom' in the Book of Esther", *VT* 13 (1963): 419-55.
THORNTON, T. C. G. "The Crucifixion of Haman and the Scandal of the Cross", *JTS* 37 (1986): 419-26.
WRIGHT, J. S. "The Historicity of the Book of Esther", *New Perspectives on the Old Testament*, ed. J. B. Payne. Word, 1970, 37-47.
YAMAUCHI, E. "The Archaeological Background of Esther", *BibSac* 137 (1980): 99-117.
ZADOK, R. "On the Historical Background of the Book of Esther", *BibNot* 24(1984): 18-23.

JÓ

Comentários

ANDERSEN, F. I. *Job.* TOTC; InterVarsity, 1976.
CLINES, D. J. A. *Job 1–20.* WBC 17; Word, 1989.
DELITZSCH, F. *Job.* reeditado por Eerdmans, 1975.
DHORME, E. *A Commentary on the Book of Job.* Thomas Nelson, 1984 [orig. 1926].
DRIVER, S. R. e G. B. Gray. *The Book of Job* (ICC; T. & T. Clark, 1921).
GORDIS, R. *The Book of Job: Commentary, New Translation, Special Studies.* New York: Jewish Theological Seminary, 1978.
HABEL, N. C. *The Book of Job.* OTL; Westminster, 1985.
HARTLEY, J. E. *The Book of Job.* NICOT; Eerdmans, 1988.
JANZEN, J. G. *Job.* Interp.; John Knox, 1990.
MURPHY, R. E. *Wisdom Literature: Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes Esther.* FOTL 13; Eerdmans, 1981.
POPE, M. H. *Job.* AB 15; Doubleday, 1965.
ROWLEY, H. H. *Job.* NCB; Eerdmans, 1970.

Artigos e monografias

BARR, J. "The Book of Job and Its Modern Interpreters", *BJRL* 54 (1971-72): 28-46.
CLINES, D. J. A. "The Arguments of Job's Three Friends", in *Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Literature*, ed. D. J. A. Clines et al. JSOTS 19; Sheffield: JSOT, 1982: 215–29.
CURTIS, J. "On Job's Response to Yahweh", *JBL* 98 (1979): 497-511.
LAMBERT, W. G. *Babylonian Wisdom Literature.* Oxford, 1960.
NEWELL, L. "Job, Repentant or Rebellious?" ThM thesis: Westminster Theological Seminary, 1983.
ROBERTSON, D. A. *Linguistic Evidence in Dating Early Hebrew Poetry.* SBL Dissertation Series 3; Missoula; Society of Biblical Literature, 1972.
WESTERMANN, C. *The Structure of the Book of Job* , trad. C. Muenchow. Fortress, 1981. ZERAFA, P. *The Wisdom of God in the Book of Job.* Rome: Herder, 1978.

SALMOS

Comentários

ALLEN, L. C. *Psalms 100—150.* WBC; Word, 1983.
ANDERSON, A. A. *Psalms.* NCB; Eerdmans, 1972.
BRIGGS, C. A. e E. G. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms.* ICC; T. & T. Clark, 1906.
CRAIGIE, P. C. *Psalms 1—50.* WBC; Word, 1983.
DAHOOD, M. J. *Psalms.* AB; Doubleday, 1965-70.
DELITZSCH, F. *Biblical Commentary on the Psalms.* Hodder and Stoughton,1887. GERSTENBERGER, E. S. *Psalms.* FOTL; Eerdmans, 1989.
GUNKEL, H. *Die Psalmen ubersetzt und erklart.* HKAT; Vandenhoeck und Ruprecht, 1926.
KIDNER, D. *Psalms.* TOTC; InterVarsity, 1973-76.
KNIGHT, G. A. F. *Psalms.* DSB; Westminster, 1982.
KRAUS, H.J. *Psalmen.* BKAT; Neukirchener Verlag, 1978 [tradução inglesa publicada por Augsburg, 1985].
TATE, M. E. *Psalms 51—100.* WBC; Word, 1990.
WEISER, A. *The Psalms.* OTL; Westminster, 1962.

Artigos e monografias

ALLEN, R. B. *When the Song Is New: Understanding the Kingdom in the Psalms.* Thomas Nelson, 1983.
ANDERSON, B. W. *Out of the Depths: The Psalms Speak to Us Today.* Westminster, 1983. BECKWITH, R. *The Old Testament Canon of the New Testament Church.* London: SPCK, 1985.
BEYERLIN, W. *Wir sind wie Traumende.* Stuttgart: Verlag Katholische Bibelwerk, 1977. BRUEGGEMANN, W. *The Message of the Psalms.* Augsburg, 1984.

CHILDS, B. S. "Psalm Titles and Midrashic Exegesis", *JSS* 16 (1971): 137—50.
CLOWNEY, E. P. *Preaching and Biblical Theology.* Presbyterian and Reformed, 1973.
_____. "The Singing Savior", *Moody Monthly* 79 (1978): 40-43.
DELEKAT, L. "Probleme der Psalmenuberschriften", *ZAW* 76 (1964): 280-94.
EATON, J. H. *Kingship and the Psalms.* Allenson, 1976.
GERSTENBERGER, E. "Psalms", in *Old Testament Form Criticism*, ed. J. H. Hayes. San Antonio: Trinity University Press, 1974: 179-224.
GOLDINGAY, J. "The Dynamic Cycle of Praise and Prayer in the Psalms", *JSOT* 20 (1981): 85-90.
GUILDING, A. "Some Obscured Rubrics and Lectionary Allusions in the Psalter", *JTS* (NS) 3 (1952): 41-55.
HARMAN, A. "Paul's Use of the Psalms". Th.D. dissertation, Westminster Theological Seminary, 1968.
KISTEMAKER, S. *The Psalms Citations in the Epistle of the Hebrews.* Amsterdam, 1961. KRAUS, H.J. *Theology of the Psalms* , trad. K. Crim. Augsburg, 1986.
LEWIS, C. S. *Reflections on the Psalms.* London: Collins, 1961.
LONGMAN III, T. "The Divine Warrior: The Old Testament Use of a New Testament Motif", *WTJ* 44 (1982): 290-307.
_____. "Psalm 98: A Divine Warrior Victory Song", *JETS* 27 (1984): 267-74.
_____. *How to Read the Psalms.* InterVarsity, 1988.
MILLER, P. D., Jr. *Interpreting the Psalms.* Fortress, 1986.
MOWINCKEL, S. *The Psalms in Israel's Worship* , 2 vols. Abingdon, 1962.
SLOMOVIK, E. "Toward an Understanding of the Formation of Historical Titles in the Book of the Psalms", *ZAW* 91 (1979): 350-81.
SMITH, M. S. Psalms: The Divine Journey. Paulist, 1987.
VANNOY, R. *Covenant Renewal at Gilgal.* Cherry Hill, N.J., 1978.
WALTKE, B. W. "A Canonical Process Approach to the Psalms", in *Tradition and Testament*, ed. J. S. and P. D. Feinberg. Moody, 1981, 3-18.
WESTERMANN, C. *The Psalms: Structure, Content, and Message.* Augsburg, 1980.
WILSON, G. H. "Evidence of Editorial Divisions in the Hebrew Psalter", *VT* 34 (1984): 337-52.
_____. "The Use of 'Untitled' Psalms in the Hebrew Psalter", *ZAW* 97 (1985): 404-13.
_____. *The Editing of the Hebrew Psalter.* SBLDS 76; Chico: Scholars,1985.

PROVÉRBIOS

Comentários

KIDNER, D. *Proverbs.* TOTC; InterVarsity, 1964.
MCKANE, W. *Proverbs: A New Approach.* OTL; Westminster, 1970.
SCOTT, R. B. Y. *Proverbs, Ecclesiastes.* AB; Doubleday, 1965.
TOY, C. H. *The Book of Proverbs.* ICC; Scribner, 1916.

Artigos e monografias

BRYCe, G. E. *A Legacy of Wisdom: The Egyptian Contribution to the Wisdom of Israel.* Lewisburg: Bucknell University Press, 1979.

BULLOCK, C. H. *An Introduction to the Old Testament Poetic Books.* Moody,1979.

DRIOTON, E. "Le Livre des Proverbes et la sagesse d'Amenemope", in *Sacra Pagina: Miscellenea Biblica Congressus internationalis Catholici de Re Biblica* , ed. J. Coppens, A. Desamps, E. Massux, col. 1; Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium, cols. 12-13. Gembloux: J. Duculot, 1959.

ERMAN, A. "Eine agyptische Quelle der 'Spruche Salomos'", *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin: Phihis. Klasse* 15 (1924); 86–93. GRESSMANN, H. "Die neugefundene Lehre des Amen-em-ope und die vorexilishche Sprochdichtung Israels," *ZAW* 42 (1924): 272-96.

HILDEBRANDT, T. "Compositional Units in Proverbs 10-29," *JBL* 107 (1988): 207–24. HUMBERT, P. *Recherches sur les sources egyptiennes de la* litterature *sapientiale d'Israel.* Memoires de l'Universite de Neuchatel , vol. 7; Neuchatel: Secretariat de'l Universite, 1919.

KAYATZ, C. *Studien zue israelitischen Spruchweischeit.* WMANT 28; Neukirchen-Vluyn, 1968.

KEVIN, R. O. *The Wisdom of Amen-em-ope and Its Possible Dependence upon the Book of Proverbs.* Austria: Adolf Mozhausen's Successors, 1931.

LANG, B. *Wisdom and the Book of Proverbs: An Israelite Goddess Redefined.* Pilgrim, 1986.

OESTERLEY, W. O. E. *The Wisdom of Egypt and the Old Testament in the Light of the Newly Discovered 'Teaching of Amenem-ope'.* SPCK, 1927.

SELLIN, E. "Die neugefundene Lehre des Amen-em-ope' in ihrer Bedeutung fur judische Literatur und Religionsgeschiechte", *Deutsche Literaturzeitung fur Kritik der internationalen Wissenschaft* 45 (1924), 1873–84.

SKEHAN, P. W. *Studies in Israelite Poetry and Wisdom.* CBQMS 1; Washington D.C.: The Catholic Biblical Association of America, 1971.

VAN LEEUWEN, R. C. *Context and Meaning in Proverbs 25-27.* SBLDS 96; Atlanta: Scholars, 1988.

VON RAD, G. *Wisdom in Israel.* Abingdon, 1972.

WHYBRAY, R. N. *Wisdom in Proverbs: The Concept of Wisdom in Proverbs 1–9.* Allenson, 1968.

WILLIAMS, J. G. *Those Who Ponder Proverbs: Aphoristic Thinking and Biblical Literature.* Sheffield: Almond, 1981.

CÂNTICO DOS CÂNTICOS

Comentários

CAIRD, G. B. *The Language and Imagery of the Bible.* Westminster, 1980.

CARR, G. Lloyd. *Song of Solomon.* TOTC; InterVarsity, 1984.

DELITZSCH, F. *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs.* trad. J. Martin; Eerdmans, 1975; primeira trad. do inglês 1885.
GINSBURG, C. D. *The Song of Songs and Coheleth.* KTAV, 1970 [orig. 1857].
GLICKMAN, S. C. *A Song for Lovers.* InterVarsity, 1976.
GORDIS, R. *The Song of Songs and Lamentations,* ed. rev. New York, 1974.
MURPHY, R. E. *The Song of Songs. Hermeneia* ; Fortress, 1990.
POPE, M. H. *Song of Songs.* AB 7C; Doubleday, 1977.
SEERVELD, C. *The Greatest Song.* Trinity Pennyasheet Press, 1967.
SNAITH, J. G. *The Song of Songs.* NCB; Eerdmans, 1993.

Artigos e monografias

COOPER, J. S. "New Cuneiform Parallels to the Song of Songs", *JBL* 90 (1971): 157–62. DAVIDSON, R. M. "Theology of Sexuality in the Song of Songs: Return to Eden", *AUSS* 27 (1989): 1–19.
FALK, M. *Love Lyrics from the Bible.* Sheffield: Almond, 1982.
GERLEMAN, G. "Die Bildsprache des Hohenliedes und die altagyptische Kunst", *ASTI* 1 (1962): 24–30.
GODET, F. *Studies in the Old Testament,* 9ª ed. (Hodder and Stoughton, 1894): 241–90, reed. in *Classical Evangelical Essays* , ed. W. C. Kaiser, Jr. Baker, 1972.
GOULDER, M. D. *The Song of Fourteen Songs.* JSOTS 36; Sheffield: Almond, 1986. LAMBERT, W. G. "Divine Love Lyrics from Babylon", *JSS* 4 (1959): 1–15.
_____. "The Problem of the Love Lyrics", in *Unity and Diversity: Essays in the History, Literature, and Religion of the Ancient Near East,* ed. H. Goedicke e J. J. M. Roberts. Johns Hopkins University Press, 1975: 98–135.
MARIASELVAN, A. *The Song of Songs and Ancient Tamil Love Poems: Poetry and Symbolism.* Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1989.
RABIN, C. "The Song of Songs and Tamil Poetry", *SR* 3 (1973): 205–19.
SEGAL, M. H. "The Song of Songs", *VT* 12 (1973): 470–90.
TRIBLE, P. *God and the Rhetoric of Sexuality.* Fortress, 1978.
WETZSTEIN, J. G. "Sprachliches aus den Zeltlagern der syrische Wüste", *ZDMG* 22 (1868): 69–194.
WHITE, J. B. *A Study of the Language of Love in the Song of Songs and Ancient Egyptian Poetry.* Scholars, 1978.

ISAÍAS

Comentários

CLEMENTS, R. E. *Isaiah 1–39.* NCB; Eerdmans, 1980.
GRAY, G. B. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah 1–27.* ICC; T. & T. Clark, 1912.
HERBERT, A. S. *The Book of the Prophet Isaiah.* CBC, 2 v.; Cambridge: 1975.
KAISER, O. *Isaiah 1–39.* OTL; Westminster, 1972.

NORTH, C. R. *Isaiah 40–55.* TBC; SCM, 1952.
OSWALT, J. N. *The Book of Isaiah, Chapters 1–39.* NICOT; Eerdmans, 1986.
RIDDERBOS, J. *Isaiah.* BSC; Zondervan, 1985.
SAWYER, J. F. A. *Isaiah.* DSB, 2 v.; Westminster, 1984, 1986.
SKINNER, J. *Isaiah Chapters* 1–39.Cambridge University Press, 1909.
WATTS, J. *Isaiah* (WBC 24–25; Word, 1985, 1987). Westermann, C. *Isaiah 40–66.* OTL; Westminster, 1969.
WHYBRAY, R. N. *Isaiah 40–66.* NCB; Eerdmans, 1980.
WILDBERGER, H. *Jesaja,* 3 v. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1972– 82.
YOUNG, E. J. *The Book of Isaiah,* 3 v. NICOT; Eerdmans, 1965, 1969, 1972.

Artigos e monografias

ACKROYD, P. R. "Isaiah 1–12: Presentation of a Prophet", VTSup 29 (1978): 16–48.
ALLIS, O. T. *The Unity of Isaiah.* Presbyterian and Reformed, 1950.
ANDERSEN, F. I. *Style and Authorship.* Tyndale Lectures, 1976; Parkland, Australia: Tyndale Fellowship for Biblical Studies in Australia, 1976.
BEUDEN, W. A. M. "The Main Theme of Trito-Isaiah, 'The Servants of YHWH,'" *JSOT* 47 (1990): 67–87.
BROWNLEE, W. H. *The Meaning of the Qumran Scrolls for the Bible.* New York: Oxford University Press, 1964.
BRUEGGEMANN, W. "Unity and Dynamic in the Isaiah Tradition", *JSOT* 29 (1984): 89–107.
CHILDS, B. *Isaiah and the Assyrian Crisis.* SCM, 1967.
CLEMENTS, R. E. "Beyond Tradition History: Deutero-Isaianic Development of First Isaiah's Themes", *JSOT* 31 (1985): 95–113.
_____. *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem.* JSOTS 13; Sheffield: JSOT, 1980.
_____. "The Unity of the Book of Isaiah", *Int* 36 (1982): 117–29.
CLINES, D. J. A. *I, He, We, and They: A Literary Approach to Isaiah 53.* JSOTS 1; Sheffield: JSOT, 1976.
DILLARD, R. B. "Remnant", in *Baker Encyclopedia of the Bible,* ed. W. Elwell. Baker, 1988, 2:1833–36.
DUMBRELL, W. "The Purpose of the Book of Isaiah", *TynBul* 36 (1985): 111–28.
EVANS, C. A. "On the Unity and Parallel Structure of Isaiah", *VT* 38 (1988): 129–47. KAMINKA, A. *Studies in the Bible, Talmud, and Rabbinic Literature.* Hebrew; Tel Aviv: 1935.
MACHINIST, P. "Assyria and Its Image in the First Isaiah", *JAOS* 103 (1983): 719–37. MARGALIOTH, R. *The Indivisible Isaiah.* New York: Yeshiva University, 1964.
MELUGIN, R. "The Servant, God's Call, and the Structure of Isaiah 40–48", *SBL 1991 Seminar Papers,* ed. E. Lovering, Jr. (Atlanta: Scholars 1990), 21–30. Merrill, E. "Isaiah 40–55 as Anti–Babylonian Polemic", *Grace TJ* 8 (1987): 3–18.
_____."The Literary Character of Isaiah 40–55", *BibSac* 144 (1987): 24–43, 144–56. ODENDAAL, D. *The Eschatological Expectation of Isaiah 40–66.* Presbyterian and Reformed, 1970.

RADDAY, Y. T. *The Unity of Isaiah in the Light of Statistical Linguistics.* Hildesheim: Gerstenberg, 1973.

RENDTORFF, R. "The Book of Isaiah: A Complex Unity. Synchronic and Diachronic Reading", *SBL 1991 Seminar Papers*, ed. E. Lovering, Jr. Atlanta: Scholars, 1990: 8–20.

_____. "Zur Komposition des Buches Jesaja", *VT* 39 (1984): 295–320. Seitz, C., ed. *Reading and Preaching the Book of Isaiah.* Fortress, 1988.

SHEPPARD, G. T. "The Anti–Assyrian Redaction and the Canonical Context of Isaiah 1–39", *JBL* 104 (1985): 193–216.

SWEENEY, M. *Isaiah 1–4 and the Post–Exilic Understanding of the Isaianic Tradition*, BZAW 171. Berlin: de Gruyter, 1988.

VERMEYLEN, J. "*L' unite du livre d Isaie*", *The Book of Isaiah — Le livre du Isaie*, ed. J. Vermeylen, *BETL* 81. Leuven: Peeters, 1989: 11–53.

WHYBRAY, R. N. *Thanksgiving for a Liberated Prophet.* JSOTS 4; Sheffield: JSOT, 1978. YOUNG, E. J. *Isaiah's Message for Today.* Cincinnati: Cincinnati Bible Seminary, 1961.

_____. *Isaiah Fifty–three.* Eerdmans, 1952.

_____. *Studies in Isaiah.* Eerdmans, 1954.

_____. *Who Wrote Isaiah?* Eerdmans, 1958.

JEREMIAS

Comentários

BRIGHT, J. *Jeremiah.* AB 21; Doubleday, 1962.

CARROLL, R. P. *The Book of Jeremiah.* OTL; Westminster, 1986.

CLEMENTS, R. E. *Jeremiah.* Interp.; John Knox, 1988.

CUNLIFFE-JONES, H. *Jeremiah.* TBC; Macmillan, 1961.

DAVIDSON, R. *Jeremiah and Lamentations* , 2 v. DSB; Westminster, 1983, 1985. HARRISON, R. K. *Jeremiah and Lamentations.* TOTC; InterVarsity, 1973.

HOLLADAY, W. L. *Jeremiah*, 2 v. Hermeneia; Fortress, 1986, 1989.

LAETSCH, T. *Jeremiah.* Concordia, 1965.

MCKANE, W. *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah.* ICC; T. & T. Clark, vol. 1, 1986.

NICHOLSON, E. W. *Jeremiah*, 2 v. CBC; Cambridge, 1973, 1975.

RUDOLPH, W. *Jeremia*, 3ª ed. HAT; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1968.

THOMPSON, J. A. *The Book of Jeremiah.* NICOT; Eerdmans, 1979.

Artigos e monografias

ACKROYD, P. R. "The Book of Jeremiah—Some Recent Studies", *JSOT* 28 (1984): 47–59. ARCHER, G. L. "The Relationship Between the Septuagint Translation and the Massoretic Text in Jeremiah", *TrinJ* 12 NS (1991): 139–50.

BLANK, S. H. *Jeremiah —Man and Prophet.* Cincinnati: Hebrew Union College, 1961. BOGAERT, P.M., ed. *Le livre de* Jérémie. BETL 54; Leuven: Leuven University Press, 1981.

BRIGHT, J. "The Date of the Prose Sermons of Jeremiah", *JBL* 70 (1951): 15–35.
Brueggemann, W. "The Book of Jeremiah: Portrait of a Prophet", *Interp.* 37 (1983): 130–45.
CARROLL, R. P. *From Chaos to Covenant: Uses of Prophecy in the Book of Jeremiah.* SCM, 1981.
CLEMENTS, R. "Jeremiah, Prophet of Hope", *RvExp* 78 (1981): 345–63.
ESKENAZI, T. "Exile and Dreams of Return", *CurrTM* 17 (1990): 192–200.
HYATT, J. P. *Jeremiah, Prophet of Courage and Hope.* Abingdon, 1958.
JANZEN, J. G. *Studies in the Text of Jeremiah.* HSM 6; Cambridge: Harvard University Press, 1973.
JOBLING, D. "The Quest of the Historical Jeremiah: Hermeneutical Implication of Recent Literature", *USQR* 34 (1978): 3–12.
LUNDBLOM, J. "Baruque, Seraiah, and Expanded Colophons in the Book of Jeremiah", *JSOT* 36 (1986): 89–114.
MCCONVILLE, J. G. "Jeremiah: Prophet and Book", *TynBul* 42 (1991): 80–95.
______. *Judgment and Promise: the Message of Jeremiah.* Eisenbrauns,1993.
MENKEN, M. "The References to Jeremiah in the Gospel according to Matthew", *EphTL* 60 (1984): 5–24.
NICHOLSON, E. W. *Preaching to the Exiles: A Study of the Prose Tradition in the Book of Jeremiah* Oxford: Blackwell, 1970.
O'CONNOR, K. *The Confessions of Jeremiah: Their Interpretation and Role in Chapters 1–25.* SBLDS 94; Atlanta: Scholars Press, 1988.
OVERHOLT, T. *The Threat of Falsehood.* SBT, 2ª ser., 16; Allenson, 1970.
RAITT, T. M. *A Theology of Exile: Judgment and Deliverance in Jeremiah and Ezekiel.* Fortress, 1977.
ROBINSON, H. W. *The Cross in the Old Testament.* SCM, 1955.
SEITZ, C. R. "The Prophet Moses and the Canonical Shape of Jeremiah", *ZAW* 101 (1989): 3–27.
______. *Theology in Conflict: Reactions to the Exile in the Book of Jeremiah. BZAW* 176; Berlin: de Gruyter, 1989.
SHANKS, H. "Jeremiah's Scribe and Confidant Speaks from a Hoard of Clay Bullae", *BARev.* 5 (1987): 58–65.
SKINNER, J. *Prophecy and Religion.* Cambridge University Press, 1922.
STULMAN, L. *The Prose Sermons of the Book of Jeremiah.* Atlanta: Scholars, 1986.
TOV, E. "Some Aspects of the Textual and Literary History of the Book of Jeremiah", in Bogaert (1981), 145–67; *The Septuagint Translation of Jeremiah and Baruque.* HSM 8; Cambridge: Harvard University Press, 1976.
UNTERMAN, J. *From Repentance to Redemption.* Sheffield: JSOT, 1987.
WEINFELD, M. "Jeremiah and the Spiritual Metamorphosis of Israel", *ZAW* 88 (1976): 17–56.
WEIPPERT, H. *Die Prosareden des Buches Jeremia.* Berlin: de Gruyter, 1973.
WILLIAMS, M. J. "An Investigation of the Legitimacy of Source Distinctions for the Prose Material in Jeremiah", *JBL* 112 (1993): 193–210.
WILLIS, J. "Dialogue Between Prophet and Audience as a Rhetorical Device in the Book of Jeremiah", *JSOT* 33 (1985): 63–82.

WINKLE, R. "Jeremiah's Seventy Years for Babylon: A Re-assessment", *AUSS* 25 (1987): 201–14; 289–99.
_____. "The Jeremiah Model for Jesus in the Temple", *AUSS* 4 (1986): 155–72.
WISSER, L. Jérémie , *Critique de la vie sociale.* Le Monde de la Bible; Geneva: Labor et Fides, 1982.

LAMENTAÇÕES

Comentários

DAVIDSON, R. *Jeremiah (v. 2) and Lamentations.* DSB; Westminster, 1985.
HARRISON, R. K. *Jeremiah and Lamentations.* TOTC; InterVarsity, 1973.
HILLERS, D. R. *Lamentations.* AB; Doubleday, 1972.
MARTIN-ACHARD, R. e S. Paul Re'emi. *Amos and Lamentations.* ITC; Eerdmans, 1984. PROVAN, I. *Lamentations.* NCB; Eerdmans, 1991.

Artigos e monografias

ALBREKTSON, B. *Studies in the Text and Theology of* Lamentations. Lund: Gleerup, 1963. FERRIS, P.W., Jr. *The Communal Lament in the Bible and the Ancient Near East.* Scholars, 1992.
GARR, W. R. "The Qinah: A Study of Poetic Meter, Syntax, and Style", ZAW95 (1983): 54–75.
GORDIS, R. "The Conclusion of the Book of Lamentations (5:22)", JBL 93 (1974): 289–93. GOTTWALD, N. K. *Studies in the Book of Lamentations.* SCM, 1954.
GROSSBERG, D. *Centripetal and Centrifugal Structures in Biblical Poetry.* Scholars, 1989. GWALTNEY, W. C., Jr. "The Biblical Book of Lamentations in the Context of Near Eastern Lament Literature", *Scripture in Context II*, ed. W.W. Hallo, J. C. Moyer, e L. G. Perdue. Eisenbrauns, 1983.
KAISER, W. C., Jr. *A Biblical Approach to Personal Suffering.* Moody, 1982.
KRAMER, S. N. "Lamentation Over the Destruction of Sumer and Ur", in *Ancient Near Eastern Texts*, ed. J. Pritchard
_____. "Lamentation over the Destruction of Ur", in *Ancient Near Eastern Texts*, ed. J. Pritchard.
_____. "Sumerian Literature and the Bible", *AnBib* 12. Studia Biblica et Orientalia 3 [1959]: 198–225.
_____. "Lamentation Over the Destruction of Nippur: A Preliminary Report", EI 9 (1969): 85–115.
KRASOVEK, J. "The Structure of Hope in the Book of Lamentations", VT57 (1992): 223–33.
LANAHAN, W. F. "The Speaking Voice in the Book of Lamentations", JBL 93 (1974): 41–49.
LONGMAN III, T. "Form Criticism, Recent Developments in Genre Theory, and the Evangelical", WTJ 48 (1985): 46–67.
LONGMAN III, T. and D. Reid. *God Is a Warrior.* Zondervan, 1995.
MCDANIEL, T. F. "Alleged Sumerian Influence on Lamentations", VT 18 (1968):

198–209. MINTZ, A. "The Rhetoric of Lamentations and the Representation of Catastrophe", *Prooftexts 2* (1982): 1–17.
MOORE, M. S. "Human Suffering in Lamentations", RB 90 (1983): 534–55.
SHEA, W. H. "The Qinah Structure of the Book of Lamentations", Bib 60 (1979): 103–7.

EZEQUIEL

Comentários

ALLEN, L. C. *Ezekiel 20–48.* Word, 1990.
BROWNLEE, W. H. *Ezekiel 1–19.* WBC 28; Word, 1986.
CRAIGIE, P. C. *Ezekiel.* DSB; Westminster, 1983.
EICHRODT, W. *Ezekiel.* OTL; Westminster, 1970.
FAIRBAIRN, P. *An Exposition of Ezekiel.* T. & T. Clark, 1851; reimpressão Grand Rapids: Sovereign Grace, 1971.
GOWAN, D. E. *Ezekiel.* KPG; John Knox, 1985.
GREENBERG, M. *Ezekiel 1–20.* AB 22; Doubleday, 1983.
HALS, R. M. *Ezekiel.* FOTL; Eerdmans, 1989.
TAYLOR, J. B. *Ezekiel.* TOTC; InterVarsity, 1969.
WEVERS, J. W. *Ezekiel.* NCB; Eerdmans, 1969.
ZIMMERLI, W. *Ezekiel,* 2 v. Hermeneia; Fortress, 1979, 1983.

Artigos e monografias

ABBA, R. "Priests and Levites in Ezekiel", *VT* 8 (1978): 1–9.
ACKROYD, P. *Exile and Restoration.* OTL; Westminster, 1968.
ASTOUR, M. C. "Ezekiel's Prophecy of Gogand the Cuthaean Legend of Naram-Sin", *JBL* 95 (1976): 567–79.
BROOME, E. C. "Ezekiel's Abnormal Personality", *JBL* 65 (1946): 277–92.
BROWNLEE, W. H. "'Son of Man Set Your Face', Ezekiel the Refugee Prophet", *HUCA*54 (1983): 83–110.
CARLEY, K.W. *Ezekiel Among the Prophets.* SBT, 2d series, 31; Allenson, 1974.
DILLARD, R. B. Notes on Ezekiel in *The Geneva Study Bible.* Thomas Nelson, no prelo. DRIVER, G. R. "Ezekiel: Linguistic and Textual Problems", *Bib* 35 (1954): 145–59; 299–312.
FINEGAN, J. "The Chronology of Ezekiel", *JBL* 69 (1950): 61–66.
FISHBANE, M. "Sin and Judgment in the Prophecies of Ezekiel", *Interp.* 38 (1984): 131–50. FOX, M. V. "The Rhetoric of Ezekiel's Vision of the Valley of the Bones", *HUCA*51 (1980): 1–15.
FREEDMAN, D. N. "The Book of Ezekiel", *Interp.* 8 (1954): 446–71.
GOSSE, B. "Le recueil d'oracles contre les nations d'Ezéchiel XXV-XXXII dans la rédaction du livre d'Ezéchiel", *RB*93–94 (1986): 535–62.
GREENBERG, M. "The Design and Themes of Ezekiel's Program of Restoration", *Int* 38 (1984): 181–208.

_____. "Ezekiel 17: A Holistic Interpretation", *JAOS*3 (1983): 149–54.
_____. "The Vision of Jerusalem in Ezekiel 8–11: A Holistic Interpretation", in *The Divine Helmsman*, ed. J. Crenshaw. New York: KTAV, 1980, 143–64.

HARAN, M. "The Law Code of Ezekiel XL-XLVIII and Its Relation to the Priestly School", *HUCA*50 (1979): 45–71.

HÖLSCHER, G. *Hesekiel, der Dichter und das Buch. BZAW* 39; Giessen: Töpelmann, 1924.

IRWIN, W. A. *The Problem of Ezekiel.* Chicago: University of Chicago Press, 1943.

KRUGER, T. *Geschichtskonzepte im Ezechielbuch. BZAW* 180; Berlin: de Gruyter, 1988. LEMKE, W. E. "Life in the Present and Hope for the Future", *Interp.* 38 (1984): 165–80. LEVENSON, J. D. *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40–48.* HSM 10; Missoula: Scholars, 1976.

LUST, J. "Ezekiel 36–40 in the Oldest Greek Manuscript", *CBQ* 43 (1981): 517–33. MCCONVILLE, J. G. "Priests and Levites in Ezekiel: A Crux in the Interpretation of Israel's History", *TynB* 34 (1983): 3–31.

NEWSOM, C. A. "A Maker of Metaphors—Ezekiel's Oracles Against Tiro", *Interp.* 38 (1984): 151–64.

NIDITCH, S. "Ezekiel 40–48 in a Visionary Context", *CBQ* 48 (1986): 208–24.

PONS, J. "Polémique a Tel-Aviv en 591 av. J. C.", *E T Rel* 61 (1986): 165–75.

ROEHRS, W. R. "The Dumb Prophet", *CTM* 29 (1958): 176–86.

ROWLEY, H. H. "The Book of Ezekiel in Modern Study", *BJRL* 36 (1953): 146–90. SHERLOCK, C. "Ezekiel's Dumbness", *Exp Times* 94 (1983): 296–98.

TALMON, S. e M. Fishbane, "The Structuring of Biblical Books: Studies in the Book of Ezekiel", *ASTI* 10 (1976): 129–53.

TOV, E. "Recensional Differences Between the MT and LXX of Ezekiel", *EphTL* 62 (1986): 89–101.

VAN NUYS, K. "Evaluating the Pathological in Prophetic Experience (Particularly in Ezekiel)", *JBR* 21 (1953): 244–51.

WILSON, R. R. "Prophecy in Crisis: The Call of Ezekiel", *Interp.* 38 (1984): 117–30.

YORK, A. "Ezekiel I: Inaugural and Restoration Visions", *VT* 27 (1977): 82–98.

DANIEL

Comentários

BALDWIN, J. G. *Daniel: An Introduction and Commentary.* TOTC; InterVarsity, 1978. COLLINS, J. J. *Daniel with an Introduction to Apocalyptic Literature.* FOTL 20; Eerdmans, 1984.

GOLDINGAY, J. E. *Daniel.* WBC 30; Word, 1989.

HARTMAN, L. P. and A. A. DILELLA. *The Book of Daniel.* AB 23; Doubleday, 1978. LACOCQUE, A. *The Book of Daniel.* John Knox, 1979.

MONTGOMERY, J. A. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel.* ICC; T. & T. Clark, 1927.

PORTEOUS, N. W. *Daniel: A Commentary.* OTL; Westminster, 1965.

PREMINGER, A. and E. L. GREENSTEIN. *The Hebrew Bible in Literary Criticism.* Ungar, 1968.
TOWNER, W. S. *Daniel. Interp.*; John Knox, 1984.
YOUNG, E. J. *The Prophecy of Daniel.* Eerdmans, 1949.

Artigos e monografias

BARR, J. "Jewish Apocalyptic in Recent Scholarly Study", *BJRUL* 58 (1975/76): 9–35. BEAULIEU, P.A. *The Reign of Nabonidus 556–539 B.C.* YNER 10; Yale University Press, 1989.
CHARLESWORTH, J. H. *The Old Testament Pseudepigrapha: Apocalyptic Literature and Testaments,* vol. 1. Doubleday, 1983.
COLLINS, J. J. "The Court-Tales in Daniel and the Development of Apocalyptic", *JBL* 94 (1975): 218–34
_____. *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel.* HSM 16; Missoula: Scholars, 1977.
_____. *Semeia* 14: *Apocalypse: The Morphology of a Genre.* Missoula: Scholars, 1979.
_____. "Apocalyptic Genre and Mythic Allusions in Daniel", *JSOT* 21 (1981): 83–100. DAY, J. "The Daniel of Ugarit and Ezekiel and the Hero of the Book of Daniel", *VT* 30 (1980): 174–84.
_____. *God's Conflict with the Dragon and the Sea.* Cambridge University Press, 1985.
DILLARD, R. B. "Harmonization: A Help and a Hindrance", in *Inerrancy and Hermeneutic,* ed. H. Conn. Baker, 1988, 151–64.
DRESSLER, H. H. P. "The Identification of the Ugaritic *Dnil* with the Daniel of Ezekiel", *VT* 29 (1979): 152–61.
FEWELL, D. N. *Circle of Sovereignty: A Story of Stories in Daniel 1–6.* BLS 20; Sheffield: Almond, 1988.
GAMMIE, J. G. "The Classification, Stages of Growth, and Changing Intentions in the Book of Daniel", *JBL* 95 (1976): 191–204.
GINSBERG, H. L. "The Composition of the Book of Daniel", *VT* 4 (1954): 246–75.
GRABBE, L. L. "Another Look at the Gestalt of 'Dario the Medo'", *CBQ* 50 (1988): 198–213.
GRAYSON, A. K. *Babylonian Historical-Literary Texts* (University of Toronto Press, 1975). GURNEY, R. J. M. "The Seventy Weeks of Daniel 9:24–27", *EvQ* 53 (1981): 29–36. HANSON, P. D. *The Dawn of Apocalyptic.* Fortress, 1975.
HASEL, G. F. "The Book of Daniel: Evidences Relating to Persons and Chronology", *AUSS* 19 (1981): 37–49.
HAYES, J. H. e J. M. MILLER. *Israelite and Judaean History.* Westminster, 1977. HUMPHREYS, W. L. "A Life-Style for Diaspora: A Study of the Tales of Esther and Daniel", *JBL* 92 (1973): 211–23.
JEASONNE, S. P. *The Old Greek Translation of Daniel 7–12.* CBQMS 19. Washington D. C.: Catholic Biblical Association, 1988.
KUGEL, J. *The Idea of Biblical Poetry.* Yale University Press, 1981.
LONGMAN III, T. *Fictional Akkadian Autobiography.* Eisenbrauns, 1991.

MICKELSEN, A. B. *Daniel and Revelation: Riddles or Realities?* Thomas Nelson, 1984. PORTER, P. A. *Metaphors and Monsters: A Further Literary Critical Study of Daniel 7 and 8*. CBQMS 20; Lund: CWK Gleerup, 1983.

ROWLAND, C. *The Open Heaven*. Crossroads, 1982.

ROWLEY, H. H. *Dario the Medo and the Four World Empires in the Book of Daniel* Cardiff: The University of Wales Press Board, 1935.

TREVER, J. "The Book of Daniel and the Origin of the Qumran Community", *BA* 48 (1985): 89–102.

VOIGTLANDER, E. von "A Survey of Neo-Babylonian History", Ph.D. dissertation (University of Michigan, 1963).

WALTON, J. H. "The Four Kingdoms of Daniel", *JETS* 29 (1986): 25–36.

WHITCOMB, J. C. *Dario the Medo: A Study in Historical Identification*. Eerdmans, 1959. WILSON, R. D. *Studies in the Book of Daniel*, 2 v. Baker, 1972 [orig. 1917, 1938].

WILSON, R. R. "From Prophecy to Apocalyptic: Reflections on the Shape of Israelite Religion", *Semeia* 21 (1981): 79–95.

WISEMAN, D. J. et. al. *Notes on Some Problems in the Book of Daniel*. London: Tyndale, 1965.

WISEMAN, D. J. *Chronicles of the Chaldean Kings*. British Museum Publications, Ltd., 1956.

YOUNG, E. J. *The Messianic Prophecies of Daniel*. Delft: van Keulen, 1952.

OSÉIAS

Comentários

ANDERSEN, F. I. e D. N. FREEDMAN *Hosea*. AB; Doubleday, 1980.

DAVIES, G. I. *Hosea*. NCB; Eerdmans, 1992.

HUBBARD, D. A. *Hosea*. TOTC; InterVarsity, 1989.

MARTI, K. *Das Dodekapropheton*. Tübingen, 1904.

MAYS, J. L. *Hosea*. OTL; Westminster, 1969.

MCCOMISKEY, T. "Hosea", in *The Minor Prophets: An Exegetical and Expository Commentary*. Baker, 1992, p. 1-237.

STUART, D. K. *Hosea-Jonah*. WBC; Word, 1987.

WOLFF, H. W. *Hosea*. Hermeneia; Fortress, 1965.

Artigos e monografias

BRUEGGEMANN, W. *Tradition for Crisis: A Study in Hosea*. John Knox, 1968.

BUSS, M. J. "Tragedy and Comedy in the Latter Prophets", *Semeia* 32 (1984): 71–82. DANIELS, D. R. *Hosea and Salvation History*. De Gruyter, 1990.

DAY, J. "Pre-Deuteronomic Allusions to the Covenant in Hosea and Psalm LXXVIII", *VT* 36 (1986): 1–12.

EMMERSON, G. I. *Hosea: An Israelite Prophet in Judean Perspective*. JSOT, 1984.

FENSHAM, F. C. "The Marriage Metaphor in Hosea for the Covenant Relationship Between the Lord and His People (Hos. 1:2–9)", *JNWSL* 12 (1984): 71–78.

FORSETH, P. A. "Hosea, Gomer, and Elective Grace", *Reformed Journal* 35 (1985): 15–18. HALL, G. "The Origin of the Marriage Metaphor", *HS* 23 (1982): 169–71.

JANZEN, J. G. "Metaphor and Reality in Hosea 11", *Semeia* 24 (1982): 7–44.

KAISER, W. C., Jr. "Inner Biblical Exegesis as a Model for Bridging the 'Then' and the 'Now' Gap: Hos. 12:1–6", *JETS* 28 (1985): 33–46.

KRUGER, P. A. "Prophetic Imagery: On Metaphors and Similes in the Book of Hosea", *JNWSL* 14 (1988): 143–51.

MAYS, J. L. "Response to Janzen: Metaphor and Reality in Hosea 11", *Semeia* 24 (1982): 45–51.

MCKENZIE, S. "The Jacob Tradition in Hosea XII 4–5", *VT* 36 (1986): 311–22.

PECKHAM, B. "The Composition of Hosea", *HAR* 11 (1987): 331–52.

ROWLEY, H. H. *Men of God* (London, 1963), 65–73.

WEEMS, R. J. "Gomer: Victim of Violence or Victim of Metaphor?" *Semeia* 47 (1989): 87–104.

WYRTZEN, D. B. "The Theological Center of the Book of Hosea", *BibSac* 141 (1984): 315–29.

YEE, G. A. *Composition and Tradition in the Book of Hosea: A Redaction Critical Investigation.* Scholars, 1987.

JOEL

Comentários

ALLEN, L. L. *The Books of Joel, Obadiah, Jonah, and Micah.* NICOT; Eerdmans, 1976. BEWER, J. A. *The Book of Joel.* ICC; T. & T. Clark, 1911.

BIC, M. *Das Buch Joel.* Berlin: Evang. Verlagsanstalt, 1960.

CRAIGIE, P. *Twelve Prophets,* v. 1. DSB; Westminster, 1984.

DILLARD, R. B. *Joel,* Baker Commentary on the Minor Prophets. Baker, 1992.

JONES, D. R. *Isaiah 56–66 and Joel.* TBC; SCM, 1972.

KELLER, C. A. *Joël, Abdias, Jonas.* CAT 11a; Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1965.

KLINE, M. G. *Images of the Spirit.* Baker, 1980.

ROMEROWSKI, S. *Les livres de Joël et d'Abdias.* CEB; Vaux-sur-Seine: Édifac, 1989. RUDOLPH, W. *Joel, Amos, Obadia, Jona.* KAT 13/2; Gütersloh: Mohn, 1971.

STUART, D. *Hosea-Jonah* WBC 31; Word, 1987.

WATTS, J. D. W. *The Books of Joel, Obadiah, Nahum, Habbakuk and Zephaniah.* CBC; London: Cambridge University Press, 1975.

WEISER, A. *Die Propheten Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha.* ATD 24; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1979.

WOLFF, H.W. *Dodekapropheten: Joel.* BKAT 14/5; Neukirchen: Neukirchen Verlag, 1963.

_____. *Joel and Amos,* trad. W. Janzen *et al.* Hermeneia; Fortress, 1977.

Artigos e monografias

AHLSTRÖM, G.W. *Joel and the Temple Cult of Jerusalem.* VTSup 21; Leiden: Brill, 1971. BARON, S. *The Desert Locust.* Scribner, 1971.

BAUMGARTNER,W. "Joel 1 and 2", in *Karl Buddezumsiebzigsten Geburtstag,* ed. Karl Marti. *BZAW*34; Giessen, 1920: 10–19.

BOURKE, J. "Le Jour de Yahve dans Joel", *RB* (1959): 5–31, 191–212.

EVANS, C.A. "The Prophetic Setting of the Pentecost Sermon", *ZNW* 74 (1983).

FREUND, Y. "Multitudes, Multitudes in the Valley of Decision", *Beth Mikra* 65 (1975): 271–77.

GRAY, G. B. "The Parallel Passages of Joel and Their Bearing on the Question of Date", *Expositor* 8 (1893): 208–25.

KAPELRUD, A. S. *Joel Studies.* Uppsala: Almqvust ochWiksell, 1948.

KEIMER, L. "Pendeloques en forme d'insectes faisant partie de colliers égyptiens", *Annales de Service des Antiquités de l'Egypte* 32 (1932): 129–50; 33 (1933): 97–130; 37 (1937): 143–64.

KERRIGAN, A. "The Sensus Plenior of Joel III:1-5 in Act.II:14-36", *Sacra Pagina* 2 (1959): 295–313.

KUTSCH, E. "Heuschreckenplage und Tag Jahwes in Joel 1 und 2", *TZ* 18 (1962): 81–94. MYERS, J. M. "Some Considerations Bearing on the Date of Joel", *ZAW* 74 (1962): 177–95.

OGDEN, G. "Joel 4 and Prophetic Response to National Laments", *JSOT* 26 (1983): 97–106.

PRINSLOO, W. S. *The Theology of the Book of Joel. BZAW* 163; Berlin: Walter de Gruyter, 1985.

REICKE, Bo. "Joel und seine Zeit", *ATANT* (Fs. Walter Eichrodt): 59 (1970): 133–41. RUDOLPH, W. "Wann wirke Joel?" *BZAW* 105 (1967): 193–98.

SELLERS, O. R. "Stages of Locust in Joel", *AJSL* 52 (1935–36): 81–85.

STEPHENSON, F. R. "The Date of the Book of Joel", *VT* 19 (1969): 224–29.

THOMPSON, J. A. "The Date of Joel", in *A Light Unto My Path,* Fs. J. M. Myers; ed. A. Bream, et al. Philadelphia: Temple University Press, 1974.

_____. "Joel's Locusts in the Light of Near Eastern Parallels", *JNES* 14 (1955): 52–55.

_____. "The Use of Repetition in the Prophecy of Joel", *On Language, Culture, and Religion,* Fs. E. A. Nida; ed. M. Black. Hague: Mouton, 1974: 101–10.

TREVES, M. "The Date of Joel", *VT* 7 (1957): 149–56.

WHITING, J. D. "Jersualem's Locust Plague", *National Geographic* 28, 6 (1915): 511–50.

AMÓS

Comentários

AMSLER, S. *Amos.* Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1982.

ANDERSEN, F. I. e D. N. FREEDMAN. *Amos.* AB; Doubleday, 1989.

AULD, A. G. *Amos.* Sheffield:JSOT, 1986.

CRAIGIE, P.C. *Twelve Prophets,* 2 v. DSB; Westminster, 1985.
HARPER, W.R. *Amos and Hosea.* ICC; T.&T. Clark, 1905.
HUBBARD, D. A. *Joel and Amos.* TOTC; InterVarsity, 1989.
LIMBURG, J. *Hosea-Micah. Interp.*; John Knox, 1988.
MARTIN-ACHARD, R. & S. Paul Re'emi. *Amos and Lamentations.* ITC; Eerdmans, 1984. MAYS, J. L. *Amos.* OTL; Westminster, 1979.
MOTYER, J. A. *Amos: The Day of the Lion.* BST; InterVarsity, 1974.
NIEHAUS, J. *"Amos" in The Minor Prophets: An Exegetical and Expository Commentary,* ed. T. McComiskey. Baker, 1992.
PAUL, S. M. *Amos: A Commentary on the Book of Amos.* Hermeneia; Fortress, 1991. RUDOLPH, W. *Joel, Amos, Obadja, Jonah.* KAT; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1971.
SMITH, G. A. *The Book of the Twelve Prophets,* 2 v. Armstrong, 1928.
SMITH, G. V. *Amos: A Commentary.* Zondervan, 1988.
SOGGIN, R. *The Prophet Amos: A Translation and Commentary.* SCM, 1987.
STUART, D. *Hosea–Jonah.* WBC 31; Word, 1987.
VAWTER, B. *Amos, Hosea, Micah, with an Excursus on Old Testament Priesthood.* OTM; Wilmington: Michael Glazier, 1981.
WATTS, J. D. W. *Vision and Prophecy In Amos.* Leiden: Brill, 1958.
WOLFF, H. W. *Joel and Amos.* Hermeneia; Fortress, 1977.

Artigos e monografias

ALGER, B. "The Theology and Social Ethics of Amos", *Scripture* 17 (1965): 109–16, 318–28.
ALLEN, L. C. "Amos, Prophet of Solidarity", *Vox Evangelica* 6 (1969): 42–53.
AMSLER, S. "Amos, prophéte de la onziéme heure", *TZ*21 (1965): 318–28.
BAILEY, J. G. "Amos, Preacher of Social Reform", *The Bible Today* 19 (1981): 306–13. BARSTAD, H. M. *The Religious Polemics of Amos.* Leiden: Brill, 1984.
BARTON, J. *Amos's Oracles Against the Nations: A Study of Amos 1:3–2:5.* Cambridge University Press, 1980.
BRIGHT, J. "A New View of Amos", *Interp.* 25 (1971): 355–58.
COOTE, R. *Amos Among the Prophets: Composition and Theology.* Philadelphia: Fortress, 1981.
CRAIGIE, P. "Amos the nôqemd in the Light of Ugaritic", *Studies in Religion* 11 (1982): 29–33.
_____."The Tablets from Ugarit and Their Importance for Biblical Studies", *BARev* 9 (1983): 62–73.
DE WAARD, J. "The Chiastic Structure of Amos v 1–17", *VT* 27 (1977): 170–77.
_____."Translation Techniques Used by the Greek Translators of Amos", *Bib* 59 (1978): 339–50.
DE WAARD, J. andW. A. SMALLEY. *A Translator's Handbook on the Book of Amos.* United Bible Societies, 1979.
DEARMAN, J. *Property Rights in the Eighth-Century Prophets: The Conflict and Its Background.* Atlanta: Scholars, 1988.

DILLARD, R. B. "Remnant", *Baker Encyclopedia of the Bible.* Baker, 1988: 2:1833–36. DOORLY, W. J. *Prophet of Justice: Understanding the Book of Amos.* New York: Paulist, 1989.

EPSTEIN, L. *Social Justice in the Ancient Near East and the People of the Bible.* SCM, 1986.

FREEDMAN, D. N. "Confrontations in the Book of Amos", *Princeton Sem Bul* 11 (1990): 240–52.

GARRETTT, D. A. "The Structure of Amos as a Testmony to Its Integrity", *JETS* 27 (1984): 275–76.

GESE, H. "Komposition bei Amos", *VT*Sup 32 (1981): 74–95.

GEYER, J. B. "Mythology and Culture in the Oracles Against the Nations", *VT36* (1986): 129–45.

GITAY, Y. "A Study of Amos's Art of Speech: A Rhetorical Analysis of Amos 3:1–15",*CBQ*42 (1980): 293–309.

GOSSE, B. "Le recueil d'oracles contre les nations du livre d'Amos et l' 'Histoire deuteronomique,'" *VT* 38 (1988): 22–40.

HASEL, G. "The Alleged 'No' of Amos and Amos' Eschatology", *AUSS* 29 (1991): 3–18.

_____. *Understanding the Book of Amos.* Baker, 1991.

HAYES, J. H. *Amos, His Time and His Preaching: The Eighth-Century Prophet.* Abingdon, 1988.

HUFFMON, H. "The Covenant Lawsuit in the Prophets", *JBL* 78 (1959): 285–95.

_____. "The Social Role of Amos' Message", in *The Quest for the Kingdom of God: Studies in Honor of G. E. Mendenhall,* ed. H. B. Huffmon et al. Eisenbrauns, 1983. KAPELRUD, A."God as Destroyer in the Preaching of Amos", *JBL* 71 (1952): 33–38.

KOCH, K. *Untersucht mit den Methoden einer strukturalen Formgeschichte.* Neukirchen-Vluyn: Verlag Butzon & Burcker Kevelaer, 1976.

LANG, B. "The Social Organization of Peasant Poverty in Biblical Israel", in *Anthropological Approaches to the Old Testament,* ed. B. Lang (Fortress, 1985): 83–99.

LIMBURG, J. "Sevenfold Structures in the Book of Amos", *JBL* 106 (1987): 217–22. MCCOMISKEY, T. "The Hymnic Elements of the Prophecy of Amos: A Study of Form-Critical Methodology", in *A Tribute to Gleason Archer,* ed. W. Kaiser and R. Youngblood. Moody, 1986, 105–28.

MELUGIN, R. "The Formation of Amos: An Analysis of Exegetical Method", in *SBL 1978 Seminar Papers.* Missoula: Scholars, 1978, 369–91.

PETERSEN, D. L. *The Social Roles of Israel's Prophets.* Sheffield: JSOT, 1981.

POLLEY, M. E. *Amos and the Davidic Empire: A Socio-Historical Approach.* New York: Oxford University Press, 1989.

ROSENBAUM, S. N. *Amos of Israel: a New Interpretation.* Macon: Mercer University Press, 1990.

ROUTTENBERG, H. J. *Amos of Tekoa: A Study in Interpretation.* Vantage, 1971.

RYKEN, L. "Amos", in *A Complete Literary Guide to the Bible,* ed. L. Ryken and T. Longman III. Zondervan, 1993, 337–47.

SCHOTTROFF, W. "The Prophet Amos: a Socio-Historical Assessment of His Ministry", in *God of the Lowly: Socio-Historical Interpretations of the Bible,* ed. W. Schottroff et al. Orbis, 1984, 27–46.

SEILHAMER, F. H. "The Role of the Covenant in the Mission and Message of Amos", *A Light unto My Path: Old Testament Studies in Honor of Jacob M. Myers,* ed. H. Bream et al. Temple University Press, 1974, 435–51.

SINCLAIR, L. A. "The Courtroom Motif in the Book of Amos", *JBL* 85 (1966): 351–53. SMALLEY, W. A. "Recursion Patterns and the Sectioning of Amos", *The Bible Translator 30* (1979): 118–27.

SUPER, A. S. "Figures of Comparison in the Book of Amos", *Semitics* 1 (1970): 67–80. TERRIEN, S. "Amos and Wisdom", in *Israel's Prophetic Heritage: Essays in Honor of James Muilenburg,* ed. B. Anderson and W. Harrelson. Harper & Brothers, 1962, 108–15. THOROGOOD, B. A. *A Guide to the Book of Amos, with Thema Discussions on Judgement, Social Justice, Priest and Prophet.* London: SPCK, 1971.

TROMP, N. J. "Amos V 1–17: Towards a Stylistic and Rhetorical Analysis", *OTS* 3 (1984): 65–85.

VAN DER WAL, A. *Amos: A Classified Bibliography,* 3d ed. Amsterdam: Free University Press, 1986.

_____. "The Structure of Amos", *JSOT* 26 (1983): 107–13.

VAWTER, B. "Were the Prophets *nābî's*?" *Bib* 66 (1985): 206–19.

WALKER, L. "The Language of Amos", *SWJT* 9 (1966): 37–48.

WALTZER, M. "Prophecy and Social Criticism", *The Drew Gateway* 55 (1984–84): 13–27. WARD, J. "The Eclipse of the Prophet in Contemporary Prophetic Studies", *USQR* 42 (1988): 97–104.

WILLIAMS, D. L. "The Theology of Amos", *RevEx* 63 (1966): 393–403.

WILLIAMSON, H. G. M. "The Prophet and the Plumb-line", in *In Quest of the Past,* ed. A. van der Woude. OTS 26; Leiden: Brill, 1990: 101–21.

OBADIAS

Comentários

ALLEN, L. C. *The Books of Joel, Obadiah, Jonah, and Micah.* NICOT; Eerdmans, 1976. BAKER, D. W., T. D. ALEXANDER, e B. K. WALTKE. *Obadiah, Jonah, and Micah.* TOTC; Leicester: Inter-Varsity, 1988.

COGGINS, R. J., e S. P. RE'EMI. *Nahum, Obadiah, Esther: Israel Among the Nations.* ITC; Eerdmans, 1985.

EATON, J. H. *Obadiah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah.* TBC; SCM, 1961.

KELLER, C. A. *Joël, Abdias, Jonas.* CAT 11a; Neuchatel: Delachaux et Niestlé, 1965. LIMBURG, J. *Hosea-Micah. Interp.*; Louisville: Knox, 1988.

RUDOLPH, W. *Joel, Amos, Obadia, Jona.* KAT 13/2; Gütersloh: Mohn, 1971.

SMITH, J. M. P., W. H. WARD, e J. H. BEWER. *Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel.* ICC; T. & T. Clark, 1911.

STUART, D. *Hosea-Jonah.* WBC 31; Word, 1987.
THOMPSON, J. A. "Obadiah", *IB* 6 (1956) 855–67.
WATTS, J. D. W. *The Books of Joel, Obadiah, Nahum, Habbakuk and Zephaniah.* CBC; London: Cambridge University Press, 1975.
WEISER, A. *Die Propheten Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha* (ATD 24; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1979.
WOLFF, H. W. *Dodekapropheten.* BKAT 14/5; Neukirchen: Neukirchen Verlag, 1963.
_____. *Obadiah and Jonah.* Augsburg, 1986.

Artigos e monografias

BIÈ, M. "Zur Problematik des Buches Obadja", *Congress Volume,* Copenhagen, 1953. VTSup 1; 1953: 11–25.
CLARK, D. J. "Obadiah Reconsidered", *Bible Translator* 42 (1991): 326–36.
LILLIE, J. R. "Obadiah — a Celebration of God's Kingdom", *CurrTM* 6 (1979): 18–22. OGDEN, G. S. "Prophetic Oracles Against Foreign Nations and Psalms of Communal Lament: the Relationship of Jeremiah 49:7–22 and Obadiah", *JSOT* 24 (1982): 89–97.
ROBINSON, R. B. "Levels of Naturalization in Obadiah", *JSOT* 40 (1988): 83–97.
SNYMAN, S. D. "Cohesion in the Book of Obadiah", *ZAW* 101 (1989): 59–71.
WEIMAR, P. "Obadja: eine redaktionskritische Analyse", *BN* 27 (1985): 35–99.
WOLFF, H. W. "Obadja: ein Kultprophet als Interpret", *EvT* 37 (1977): 273–84.

JONAS

Comentários

ALLEN, L. C. *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah.* NICOT; Eerdmans, 1976. BAKER, D. W., T. D. ALEXANDER, e B. K. WALTKE. *Obadiah, Jonah, Micah.* TOTC; InterVarsity, 1988.
BERLIN, A. *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative.* Almond, 1983.
CRAIGIE, P. C. *Twelve Prophets.* DSB; Westminster, 1985.
RUDOLPH, W. *Joel, Amos, Obadja, Jona.* KAT; 1971.
STUART, D. *Hosea-Jonah.* WBC; Word, 1987.
WOLFF, H. W. *Obadiah and Jonah: A Commentary,* trad. M. Kohl. Augsburg, 1986.

Artigos e monografias

AALDERS, G. Ch. *The Problem of Jonah.* London: Tyndale, 1948.
ALEXANDER, D. "Jonah and Genre", *TB* 36 (1985): 35–59.
HART-DAVIES, D. E. "The Book of Jonah in the Light of Assyrian Archaeology", *Journal of the Transactions of the Victoria Institute* 69 (1937): 230–47.
MAGONET, J. D. *Form and Meaning: Studies in the Literary Techniques in the Book of Jonah.* Bern: Herbert Lang, 1976.

WILSON, R. D. "The Authenticity of Jonah", *PTR* 16 (1918): 280–98.
WOLFF, H. W. *Studien zum Jonahbuch* 1964, 2ª ed. 1975.

MIQUÉIAS

Comentários

ALLEN, L. C. *The Books of Obadiah, Jonah, and Micah.* Eerdmans, 1976.
BAKER, D. W., T. D. ALEXANDER, e B. K. WALTKE. *Obadiah, Jonah, Micah.* TOTC; InterVarsity, 1988.
HILLERS, D. *Micah.* Hermeneia; Fortress, 1984.
LONGMAN III, T. "Micah", in *Evangelical Old Testament Commentary,* ed. W. A. Elwell. Baker, 1989, 659–764.
MAYS, J. L. *Micah.* OTL; Westminster, 1976.
SMITH, R. L. *Micah–Malachi.* WBC; Word, 1984.

Artigos e monografias

DAWES, S. "Walking Humbly: Micah 6:8 Revisited", *SJT* 41 (1988): 331–39.
JEPPESEN, K. "New Aspects of Micah Research", *JSOT* 8 (1978): 3–32.
_____. "How the Book of Micah Lost Its Integrity: Outline of the History of the Criticism of the Book of Micah with Emphasis on the 19th Century", *StTh* 33 (1979): 101–31.
JEREMIAS, J. "Die Bedeutung der Gerichtswörte Michas in der Exilszeit", *ZAW* 83 (1971): 330–53.
KAPELRUD, A. S. "Eschatology in the Book of Micah", *VT* 11 (1961): 392–405.
RENAUD, B. *Structure et attaches littéraires de Michee IV-V* (Paris, 1964).
_____. *La Formation du Livre de Michee* (Paris, 1977).
SMITH, L. P. "The Book of Micah", *Interp.* 6 (1952): 210–27.
STADE, B. "Bemerkungen über das Buch Micha", *ZAW* 1 (1881): 161–72.
VAN DER WOUDE, A. S. "Micah and the Pseudo-Prophets", *VT* 19 (1969): 244–60.

NAUM

Comentários

ACHTEMEIER, E. *Nahum-Malachi. Interp.*; John Knox, 1986.
BAKER, D. W. *Nahum, Habakkuk and Zephaniah.* TOTC; InterVarsity, 1988.
KELLER, C. A. *Nahoum.* Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1971.
LONGMAN III, T. "Nahum". In *Commentary on the Minor Prophets,* ed. T. McComiskey. Baker, 1993.
MAIER, W. A. *The Book of Nahum: A Commentary.* Concordia, 1959 [reimp.: Baker, 1980].
RUDOLPH, W. *Micha, Nahum, Habakuk, Zephanja.* Guterslow: Verlagshaus Gerd Mohn, 1975.
SMITH, J. M. P. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Nahum.* ICC; T. & T. Clark, 1912.

SMITH, R. L. *Micah-Malachi.* WBC; Word, 1984.
VAN DER WOUDE, A. S. *Jona, Nahum.* Nijkerk, 1978.

Artigos e monografias

CATHCART, K. J. *Nahum in the Light of Northwest Semitic Philology.* Rome: Pontifical Biblical Institute, 1973.
_____. "The Divine Warrior and the War of Yahweh in Nahum", in *Biblical Studies in Contemporary Thought*, ed. M. Ward; Somerville, Mass., 1975), 68–76.
COCHRANE, J. S. "Literary Features of Nahum", Th.M. thesis. Dallas Theological Seminary, 1954.
GLASSON, T. F. "Final Question in Nahum and Jonah", *ExposT* 81 (1969): 54–55.
HALDAR, A. *Studies in the Book of Nahum.* Uppsala, 1947.
HORST, F. "Die Visionsschiderungen der alttestamentlichen Propheten", *EvTh* 20 (1960): 193–205.
JANZEN, W. *Mourning Cry and Woe Oracle. BZAW* 125; Berlin: De Gruyter, 1972.
JEREMIAS, J. *Kultprophetie und Gerichtsverkundigung in den spaten Konigszeit Israels. WMANT* 35; Neukirchen-Vluyn, 1970.
LONGMAN III, T. "The Divine Warrior: The New Testament Use of an Old Testament Motif", *WTJ* 44 (1982): 290–307.
_____. "Psalm 98: A Divine Warrior Victory Song", *JETS* 27 (1985): 267–74.
_____. "The Form and Message of Nahum: Preaching from a Prophet of Doom", *Reformed Theological Journal* 1 (1985): 13–24.
LONGMAN III, T. e D. Reid, *God Is a Warrior.* Zondervan, 1995.
LOWTH, R. *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews.* 1753; reprint, London: T. Tegg and Son, 1835.
NAUDÉ, J. A. "*Maúúâ* 'in the Old Testament with a Special Reference to the Prophets", *OTSWA* 12 (1969): 91–100.
SCHULZ, H. *Das Buch Nahum. BZAW* 129; Berlin-New York, 1973.
SISTER, M. "Die Typen der prophetischen Visionen in der Bible", *MGWJ* 78 (1934): 399–430.
VAN DE WOUDE, A. S. "The Book of Nahum: A Letter Written in Exile", *OTSWA* 20 (1977).
VAN DOORSLAER, J. "No Amon", *CBQ* 11 (1949): 280–95.
VON VOIGTLANDER, E. "A Survey of Neo-Babylonian History", Ph.D. diss. University of Michigan, 1963.
ZAWADZKI, S. *The Fall of Assyria and Median-Babylonian Relations in Light of the Nabopolassar Chronicle.* Delft: Eburon, 1988.

HABACUQUE

Comentários

BAKER, D. W. *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah.* TOTC; InterVarsity, 1988.

BRUCE, F. F. "Habakkuk", in *Commentary on the Minor Prophets,* ed. T. McComiskey Baker, 1993.

EATON, J. H. *Obadiah, Nahum, Habakkuk, and Zephaniah.* TBC; SCM, 1961.

ELLIGER, K. *Das Buch der zwölf kleinen Propheten.* ATD 25; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1950.

GOWAN, D. E. *The Triumph of Faith in Habakkuk.* John Knox, 1976.

KELLER, C. A. *Nahoum, Habacuc, Sophonie.* CAT11b; Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1971.

ROBERTSON, O. P. *The Books of Nahum, Habakkuk, and Zephaniah.* NICOT; Eerdmans, 1990.

RUDOLPH, W. *Micha–Nahum–Habakuk–Zephanja.* KAT 13:3; Gütersloh: Mohn, 1975. SMITH, R. L. *Micah–Malachi.* WBC 32; Word, 1984

UNGERN-STERNBERG, R. F. von, e LAMPARTER, H. *Der Tag des Gerichtes Gottes. Die Propheten Habakuk, Zephanja, Jona, Nahum.* Botschaft des Alten Testaments; Stuttgart: Calwer Verlag, 1960.

WATTS, J. D. W. *Joel, Obadiah, Jonah, Micah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah.* CBC; Cambridge University Press, 1975.

Artigos e monografias

ALBRIGHT, W. F. "The Psalm of Habakkuk", in *Studies in Old Testament Prophecy Dedicated to T. H. Robinson,* ed. H. H. Rowley. T.&T. Clark, 1950, 1–18.

BROWNLEE, W. M. "The Composition of Habakkuk", in *Homages à Andre Dupont-Sommer* Paris: Librairie d'Amerique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1971, 255–75.

______. *The Text of Habakkuk in the Ancient Commentary from Qumran.* Philadelphia: JBL Monograph Series, 1959.

______. *The Midrash Pesher of Habakkuk.* Missoula: Scholars, 1979.

COLEMAN, S. "The Dialogue of Habakkuk in Rabbinic Doctrine", *AbrNaharain* 5 (1964–65): 57–85.

GUNNEWEG, A. H. J. "Habakkuk and the Problem of the Suffering Just", in *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies.* Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1986, A: 85–90.

HIEBERT, T. *God of My Victory: The Ancient Hymn in Habakkuk 3.* Scholars, 1986. JANZEN, J. G. "Eschatological Symbol and Existence in Habakkuk", *CBQ* 44 (1982): 394–414.

JÖCKEN, P. *Das Buch Habakuk: Darstellung der Geschichte seiner kritischen Erforschung mit einer eigenen Beurteilung.* BBB 48; Bonn: Hanstein, 1977.

KELLER, C. A. "Die Eigenart des Propheten Habakuks", *ZAW* 85 (1973): 156–67.

MARGULIS, B. "The Psalm of Habakkuk: A Reconstruction and Interpretation", *ZAW* 82 (1970): 409–42.

NIELSEN, E. "The Righteous and the Wicked in Habaqquq", *ST* 6 (1953): 54–78. O'CONNELL, K. G. "Habakkuk, Spokesman to God", *Currents in Theology and Mission* 6 (1979): 227–31.

OTTO, E. "Die Theologie des Buches Habakuk", *VT* 35 (1985) 274–95.
PATTERSON, R. D. "The Psalm of Habakkuk", *Grace TJ* 8 (1987): 163–94.
PECKHAM, B. "The Vision of Habakkuk", *CBQ* 48 (1986): 617–36.
RAST, W. "Habakkuk and Justification by Faith", *Currents in Theology and Mission* 10 (1983): 169–75.
SANDERS, J. A. "Habakkuk in Qumran, Paul and the Old Testament", *JR* 38 (1959): 232–44.
WALKER, H. H. e N.W. LUND. "The Literary Structure of the Book of Habakkuk", *JBL* 53 (1934): 355–70.
ZEMEK, G. J. "Interpretive Challenges Relating to Habakkuk 2:4b", *Grace TJ* 1 (1980): 43–69.

SOFONIAS

Comentários

BAKER, D. W. *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah.* TOTC; InterVarsity, 1988.
EATON, J. H. *Obadiah, Nahum, Habakkuk, and Zephaniah.* TBC; SCM, 1961.
ELLIGER, K. *Das Buch der zwölf kleinen Propheten.* ATD 25; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1950.
KELLER, C. A. *Nahoum, Habacuc, Sophonie* CAT 11b; Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1971.
ROBERTSON, O. P. *The Books of Nahum, Habakkuk, and Zephaniah.* NICOT; Eerdmans, 1990.
RUDOLPH, W. *Mich Nahum–Habakuk–Zephanja.* KAT 13:3; Gütersloh: Mohn, 1975.
SABOTTKA, L. *Zephanja.* Rome: Biblical Institute Press, 1972.
SMITH, R. L. *Micah–Malachi.* WBC 32; Word, 1984.
UNGERN-STERNBERG, R. F. von, e H. LAMPARTER, *Der Tag des Gerichtes Gottes. Die Propheten Habakuk, Zephanja, Jona, Nahum.* Botschaft des Alten Testaments; Stuttgart: Calwer Verlag, 1960.
WATTS, J. D. W. *Joel, Obadiah, Jonah, Micah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah.* CBC; Cambridge University Press, 1975.

Artigos e monografias

ANDERSON, G. W. "The Idea of the Remnant in the Book of Zephaniah", *Annual of the Swedish Theological Institute* 11 (1977/78): 11–14.
BALL, I. J. "The Rhetorical Shape of Zephaniah", in *Perspectives on Language and Text,* ed. E. Conrad e E. Newing. Eisenbrauns,1987.
CAZELLES, H. "Sophonie, Jérémie et les Scythes en Palestine", *RB* 74 (1964): 24–44.
DILLARD, R. "Remnant", *Baker Encyclopedia of the Bible.* Baker, 1988, 2:1833–36. GERLEMAN, G. *Zephanja: textkritisch und literarisch untersucht.* Lund: Gleerup, 1942. HOUSE, P. R. *Zephaniah: A Prophetic Drama.* Sheffield: Almond, 1988.

HYATT, J. P. "The Date and Background of Zephaniah", *JBL* 7 (1949): 25–29.
KAPELRUD, A. S. *The Message of the Prophet Zephaniah.* Oslo: Universitetsforlaget, 1975.
LANGOHR, G. "Le livre de Sophonie et la critique d'authenticité", *EphTL* 52 (1976): 1–27. RENAUD, B. "Le livre de Sophonie: le jour de YHWH theme structurant de la synthese redactionnelle", *R Sci Rel* 60 (1986): 1–33.
RICE, T. T. *The Scythians.* London: Thames and Hudson, 1957.
SMITH, L. P. e E. R. LACHEMAN. "The Authorship of the Book of Zephaniah", *JNES* 9 (1950): 137–42.
WILLIAMS, D. L. "The Date of Zephaniah", *JBL* 82 (1963): 77–88.
YAMAUCHI, E. M. *Foes from the Northern Frontier.* Baker, 1982.

AGEU

Comentários

AMSLER, S. *Agee, Zacharie, Malachie.* CAT 11c; Paris: Delachaux et Niestlê, 1981. BALDWIN, J. G. *Haggai, Zechariah, Malachi.* TOTC; London: Tyndale, 1972.
JONES, D. R. *Haggai, Zechariah, and Malachi.* TBC; SCM, 1964.
PETERSEN, D. *Haggai and Zechariah 1–8.* OTL; Westminster, 1984.
RUDOLPH, W. *Haggai—Sacharja 1–8/9–14—Maleachi.* KAT 13/4; Gutersloh: G. Mohn, 1976.
SMITH, R. L. *Micah–Malachi.* WBC 32; Word, 1984.
VERHOEF, P. *The Books of Haggai and Malachi.* NICOT; Eerdmans, 1987.

Artigos e monografias

ACKROYD, P. R. *Exile and Restoration.* OTL; Westminster, 1968.
_____. "The Book of Haggai and Zechariah 1–8", *JJS* 3 (1952): 151–56.
_____. "Studies in the Book of Haggai", *JJS* 3 (1952): 163–76.
BEUKEN, W. *Haggai—Sacharja 1–8. Studien zur überlieferungerungsgeschichte der frühnachexilischen Prophetie.* SSN 10; Assen: van Gorcum, 1967.
CHARY, T. "Le culte chez les prophetes Aggee et Zacharie", *Les prophetes et le culte a partir de l'exil.* Paris: Gabalda, 1955, 119–59.
GELSTON, A. "The Foundation of the Second Temple", *VT* 16 (1966): 232–35.
HANSON, P. *The Dawn of Apocalyptic.* Fortress, 1975, 246–62.
MASON, R. A. "The Purpose of the 'Editorial Framework' of the Book of Haggai", *VT* 27 (1977): 415–21.
NORTH, F. S. "Critical Analysis of the Book of Haggai", *ZAW* 68 (1956): 25–46.
PETERSEN, D. "Zerubbabel and Jerusalem Temple Restoration", *CBQ* 36 (1974): 366–72. VERHOEF, P. "Notes on the Dates in the Book of Haggai", *Text and Context,* ed. W. Classen (*JSOTS* 48; Sheffield: JSOT, 1988), 259–67.
WESSELS, W. J. "Haggai from a Historian's Point of View", *OTE* 1, 2 (1988): 47–61.
WOLF, H. "'The Desire of All Nations' in Haggai 2:7: Messianic or Not?" *JETS* 9 (1976): 97–102.

WOLFF, H. W. *Haggai* (BS 1; Neukirchen: Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1951).
WRIGHT, J. S. *The Building of the Second Temple.* London: Tyndale, 1958.

ZACARIAS

Comentários

AMSLER, S. *Aggée, Zacharie, Malachie.* CAT 11c; Paris. Delachaux et Niestlé, 1981.
BALDWIN, J. G. *Haggai, Zechariah, Malachi.* TOTC; Tyndale, 1972.
GAIDE, G. *Jérusalem, voici ton Roi. Commentaire de Zacharie 9–14.* Paris. L'editions Cerf, 1968.
JONES, D. R. *Haggai, Zechariah, and Malachi.* TBC; SCM, 1964.
LAMARCHE, P. *Zacharie ix-xiv. Structure, Litteraire, et Messianisme.* Paris. J. Gabalda, 1961.
PETERSEN, D. *Haggai and Zechariah 1–8.* OTL; Westminster, 1984.
PETITJEAN, A. *Les oracles du Proto-Zacharie.* Paris. J. Gabalda, 1969.
RUDOLPH, W. *Haggai–Sacharja 1–8/9–14–Maleachi.* KAT 13/4; Gütersloh. G. Mohn, 1976.
SMITH, R. L. *Micah-Malachai.* WBC 32; Word, 1984.

Artigos e monografias

ACKROYD, P. R. *Exile and Restoration.* OTL; Westminster, 1968.
AMSLER, S. "Zacharie et l'origine d'apocalyptique", *VT* Sup 22 (1972. 227–31.
BEUKEN, W. *Haggai—Sacharja 1–8. Studien zur Überlieferungerungsgeschichte der frühnachexilischen Prophetie.* SSN 10; Assen. van Gorcum, 1967.
BIÈ, M. *Das Buch Sacharja.* Berlin. Evangelische Verlagsanstalt, 1962.
BRUCE, F. F. "The Book of Zechariah and the Passion Narrative", *BJRL* 43 (1961. 336–53. GESE, H. "Anfang und Ende der Apokalyptik, dargestellt am Sacharjabuch", *ZTK* 70 (1973. 20–49.
HALPERN, B. "The Ritual Background of Zechariah's Temple Song", *CBQ* 40 (1978. 167–90.
HANSON, P. "In Defiance of Death. Zechariah's Symbolic Universe", *Love and Death in the Ancient Near East,* ed. J. Marks and R. Good. Guilford, Conn.. Four Quarters, 1987. 173–79.
_____. *The Dawn of Apocalyptic.* Fortess, 1975.
HILL, A. E. "Dating Second Zechariah. A Linguistic Reexamination", *HebAnnRev* 6 (1982. 105–34.
JEREMIAS, C. *Die Nachtgeschichte des Sacharja.* Göttingen. Vandenhoeck und Ruprecht, 1977.
JOHNSON, A. R. *Sacral Kingship in Ancient Israel.* Cardiff. University of Wales Press, 1955.
KREMER, J. *Die Hirtenallegorie im Buch Zacharias.* Munich. Aschendorff, c. 1930.
LIPIN'SKI, E. "Recherches sur le livre de Zacharie", *VT* 20 (1970. 25–55.

MASON, R. A. "The Relation of Zech. 9–14 to Proto-Zechariah", *ZAW* 88 (1976. 227–39. PETERSEN, D. "Zechariah's Visions. a Theological Perspective", *VT* 34 (1984. 195–206. PORTNOY, S. e D. PETERSEN. "Biblical Texts and Statistical Analysis. Zechariah and Beyond", *JBL* 103 (1984. 11–21.

RADDAY, Y. and D. WICKMANN. "The Unity of Zechariah Examined in the Light of Statistical Linguistics", *ZAW* 87 (1975. 30–55.

MALAQUIAS

Comentários

ACHTEMEIER, E. *Nahum–Malachi. Interp.*; John Knox, 1986.

BALDWIN, J. G. *Haggai, Zechariah, Malachi.* TOTC; InterVarsity, 1972.

CRAIGIE, P. C. *Twelve Prophets.* DSB; Westminster, 1985.

ISBELL, C. D. *Malachi.* Zondervan, 1980.

KAISER, W. C. *Malachi: God's Unchanging Love.* Baker, 1984.

MITCHELL, H. G., J. M. P.SMITH, and J. A. BEWER. *Haggai, Zechariah, Malachi, and Jonah.* ICC; T. & T. Clark, 1912.

OGDEN, G. S. e R. R. DEUTSCH *Joel and Malachi: A Promise of Hope, a Call to Obedience.* ITC; Eerdmans, 1987.

SMITH, R. L. *Micah–Malachi.* WBC; Word, 1984.

VERHOEF, P. A. *The Books of Haggai and Malachi.* NICOT; Eerdmans, 1987.

Artigos e monografias

ALLISON, D. C., Jr. "'Elijah Must Come First'", *JBL* 103 (1984): 256–58.

BALDWIN, J. G. "Malachi 1:11 and the Worship of the Nations in the Old Testament", *TynBul* 23 (1972): 117–24.

BERQUIST, J. L. "The Social Setting of Malachi", *BibThBul* 19 (1989): 121–26.

BLOMBERG, C. L. *Criswell Theological Review* 2 (1987): 99–117.

CLENDENEN, E. R. "The Structure of Malachi: A Textlinguistic Study", *Criswell Theological Review* 2 (1987): 3–17.

DUMBRELL, W. J. "Malachi and the Ezra-Nehemiah Reforms", *RTR* 35 (1976): 42–52. FISCHER, J. A. "Notes on the Literary Form and Message of Malachi", *CBQ* 34 (1972): 315–20.

FISHBANE, M. "Form and Reformulation of the Biblical Priestly Blessing", *JAOS* 103 (1983): 115–21.

FITZMYER, J. A. "More About Elijah Coming First", *JBL* 104 (1985): 295–96.

GLAZIER-MCDONALD, B. *Malachi: The Divine Messenger.* SBLDS 98; Atlanta: Scholars, 1987.

JOHNSON, D. E. "Fire in God's House: Imagery from Malachi 3 in Peter's Theology of Suffering (1 Pet. 4:12–19)", *JETS* 29 (1986): 285–94.

KLEIN, G. L. "An Introduction to Malachi", *Criswell Theological Review* 2 (1987): 19–37. MCKENZIE, S. L. e H. N. WALLACE. "Covenant Themes in Malachi", *CBQ* 45 (1983): 549–63.

MALCHOW, B. V. "The Messenger of the Covenant in Malachi 3:1", *JBL* 103 (1984): 252–55.

MEYERS, E. M. "Priestly Language in the Book of Malachi", *HAR* 10 (1986): 225–37. PROCTOR, J. "Fire in God's House: Influence of Malachi 3 in the NT", *JETS* 36 (1993): 9–14.

TORREY, C. C. "The Prophecy of Malachi", *JBL* 17 (1898): 1–17.

BIBLIOGRAFIA EM LÍNGUA PORTUGUESA

ANDERSEN, Francis I. *Jó:* introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova; Mundo Cristão, 1984. (Cultura Bíblica; 8).

ARCHER JUNIOR, Gleason L. *Merece confiança o Antigo Testamento?* 4. ed. São Paulo: Vida *Nova,* 2003.

BALDWIN, Joyce G. *Samuel I e II:* introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova; Mundo Cristão, 1996. (Cultura Bíblica; 8).

_____. *Ester:* introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova; Mundo Cristão, 1986. (Cultura Bíblica; 12).

_____. *Daniel*: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova; Mundo Cristão, 1983. (Cultura Bíblica; 20).

_____. *Ageu, Zacarias e Malaquias*: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova; Mundo Cristão, 1982. (Cultura Bíblica; 28).

BAKER, David; ALEXANDER, T. Desmond; STURZ, Ricahard J. *Obadias, Jonas, Miquéias, Naum, Habacuque e Sofonias*: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 2001. (Cultura Bíblica; 23).

BAXTER, J. Sidlow. *Examinai as Escrituras.* Vol. 1 Gênesis—Josué. 4 vols. São Paulo: Vida Nova, 1992.

_____. _____. Vol. 2. Juízes a Ester. 4. vols. São Paulo: Vida Nova, 1993.

_____. _____. Vol. 3. Jó a Lamentações. 4. vols. São Paulo: Vida Nova, 1993.

_____. _____. Vol. 4 Ezequiel a Malaquias. 4 vols. São Paulo: 1995.

_____. *Daniel:* introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova; Mundo Cristão, 1983.

_____. *Ageu, Zacarias e Malaquias:* introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova; Mundo Cristão, 1982.

BECKWITH, R. T. "O cânon do Antigo Testamento". In: *A origem da Bíblia.* Casa Publicadora das Assembléias de Deus - CPAD, Rio de Janeiro/RJ, Brasil, 1998.

BONORA, Antonio. *A fraternidade que salva:* Gênesis *37—50.* São Paulo: Paulinas, 1987.

BETTENCOURT, Estevão. *Para entender o Antigo Testamento.* Aparecida: Santuário, 1990.

CIMOSA, Mario. *Gênesis 1—11:* a humanidade na sua origem. São Paulo: Paulinas, 1987.

COLE, Alan. *Êxodo*: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova; Mundo Cristão, 1980. (Cultura Bíblica; 2).

CROCETTI, Giuseppe, *Josué, Juizes e Rute.* São Paulo: Paulinas, [s.d.]

CUNDALL, Arthur E.; MORRIS, Leon. *Juízes e Rute*: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova; Mundo Cristão, 1986. (Cultura Bíblica; 7).

DAVIDSON, Francis; Russell P. SHEDD, Org. *O novo comentário da Bíblia*. 3. ed. São Paulo: Vida Nova, 1995.

DEISSLER, Alfons. *O anúncio do Antigo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1984.

DOCKERY, David S. (Ed.) *Manual bíblico Vida Nova*. São Paulo: Vida Nova, 2001.

EATON, Michael; CARR, G. Lloyd. *Eclesiastes e Cantares:* introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova; Mundo Cristão, 1989. (Cultura Bíblica; 16).

EICHRODT, Walther. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2005.

FRAINER, Clóvis. *Conhecendo o Antigo Testamento*. Porto Alegre: EST Edições, 2004.

GALBIATI, Enrico. *A história da salvação no Antigo Testamento*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.

GERSTENBERG, Erhard S. *Salmos*: os gêneros dos salmos no Antigo Testamento (introdução e Salmos de Lamentação, Sl 22 e 88. São Leopoldo, RS: Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, 1982.

GOURGUES, Michel. *Os Salmos e Jesus:* Jesus e os Salmos. São Paulo: Paulinas, [s.d.]

GRONINGEN, Gerard van. *Revelação messiânica no Antigo Testamento*: a origem divina do conceito messiânico e o seu desdobramento progressivo. 2. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

GRUEN, Wolfgang. *O tempo que se chama hoje*: introdução ao Antigo Testamento. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.

GUNNEWEG, Antonius H. J. *Hermenêutica do Antigo Testamento*. São Leopoldo, RS: EST: 2003.

HARRISON, Roland K. *Levítico*: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova; Mundo Cristão, 1983. (Cultura Bíblica; 3).

______. *Jeremias e Lamentações*: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova; Mundo Cristão, 1980. (Cultura Bíblica; 18).

HASEL, Gerhard F. *Teologia do Antigo testamento:* questões fundamentais no debate atual. Rio de Janeiro: JUERP, 1992.

HEATON, Eric William. *O mundo do Antigo Testamento*. Rio de Janeiro : Zahar, 1965.

HEUSER, Bruno. *Resumo da Historia Sagrada do Antigo e Novo Testamento*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

______. *História sagrada do Antigo e do Novo Testamento*. 63.ed. Petrópolis, RJ : Vozes, 2000.

HOFF, Paul. *O Pentateuco*. São Paulo: Vida, 1983.

HOUSE, Paul R. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida, 2005.

HUBBARD, David Allan. *Joel e Amós*: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1996. (Cultura Bíblica; 22).

______. *Oséias*: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova; Mundo Cristão, 1993. (Cultura Bíblica; 21).

JENSEN, Irving. *Isaías e Jeremias*: estudo bíblico. São Paulo: Mndo Cristão, 1987.

______. *Êxodo*. São Paulo: Mundo Cristão, 1980.

KELLEY, Page H. *Mensagens do Antigo Testamento para os nossos dias*. Rio de Janeiro: JUERP, 1987.

KIDNER, Derek. *Gênesis e comentário.* São Paulo: Vida Nova; Mundo Cristão, 1979. (Cultura Bíblica; 1).

_____. *Esdras e Neemias:* introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova; Mundo Cristão, 1985.JENSEN, Irving. *Êxodo.* São Paulo: Mundo Cristão, 1980. (Cultura Bíblica; 11).

_____. *Salmos 1-72:* introdução e comentário aos livros I e II dos Salmos. São Paulo: Vida Nova; Mundo Cristão, 1980, reimpr. 1992. (Cultura Bíblica; 14).

_____. *Salmos 73-150:* introdução e comentário aos livros III a V dos Salmos. São Paulo: Vida Nova; Mundo Cristão, 1981; reimp. 1992. (Cultura Bíblica; 14A).

_____. *A mensagem de Eclesiastes.* 2. ed. São Paulo: ABU, 1998.

_____. *Provérbios:* introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova; Mundo Cristão, 1980; reimp. 1992. (Cultura Bíblica; 15).

_____. *A mensagem de Eclesiastes.* 2. ed. São Paulo: ABU, 1998.

LASOR, W. S. ; HUBBARD, David A.; BUSH, Frederic W. *Introdução ao Antigo Testamento.* São Paulo: Vida Nova, 1999.

MARCONCINI, Benito. *Daniel:* um povo perseguido procura as fontes da esperança. São Paulo: Paulinas, 1984.

MERRILL, Eugene H. *História de Israel no Antigo Testamento.* Rio de Janeiro: CPAD, 2001.

MESQUITA, Antonio Neves de. *Estudo no livro de Êxodo.* 5. ed. Rio de Janeiro: JUERP,1987.

MICHAUD, Robert. *Os patriarcas:* Gênesis 12-36. São Paulo: Paulinas, 1985.

MILLARD, Alan. *Descobertas dos tempos bíblicos.* São Paulo: Vida, 1999.

MONLOUBOU, Louis. *Os profetas do Antigo Testamento.* São Paulo: Paulinas, 1986.

RAVASI, Gianfranco. *Êxodo.* São Paulo: Paulinas, [s.d].

_____. *Cântico dos Cânticos.* São Paulo: Paulinas, 1988.

RENDTORFF, Rolf. *A formação do Antigo Testamento.* 6. ed. rev. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2002.

RIDDERBOS, J. *Isaías*: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova; Mundo Cristão, 1986. (Cultura Bíblica; 17).

ROST, Leonhard. *Introdução aos livros apócrifos e pseudepígrafos do Antigo Testamento e aos manuscritos de Qumran.* São Paulo: Paulinas, 1991.

SCHMIDT, Werner H. *Introdução ao Antigo Testamento.* 3. ed. São Leopoldo, RS : Sinodal; EST, 2004.

_____. *A fé do Antigo Testamento.* Porto Alegre: São Leopoldo, RS : EST ; Sinodal, 2004.

SCHULTZ, Samuel J. *A história de Israel no Antigo Testamento.* São Paulo: Vida Nova, 1977 (reimp. 1992).

SILVA, Eunice da. *O Antigo Testamento e o evangelho encarnado.* São Paulo: Edições Paulinas, 1979.

SELLIN, Ernst. *Introdução ao Antigo Testamento.* São Paulo: Paulinas, 1990.

SIMIAN-YOFRE, Horacio (org.. *Metodologia do Antigo Testamento.* São Paulo: Loyola, c.2000.

SMITH, Gary V. *Panorama do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2005.

SMITH, Ralph L. *Teologia do Antigo Testamento*: história, método e mensagem. São Paulo : Vida Nova, 2002.

TAYLOR, John B. *Ezequiel:* introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova; Mundo Cristão, 1984. (Cultura Bíblica; 19).

THOMPSON, J. A. *Deuteronômio*: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova; Mundo Cristão, 1982.

VAUX, Roland de. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2005.

WALTON, John. *O Antigo Testamento em tabelas e gráficos*. São Paulo: Vida, 2001.

WENHAM, Gordon J. *Números*: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova; Mundo Cristão, 1985. (Cultura Bíblica; 4).

WESTERMANN, Claus. *Teologia do Antigo Testamento.* São Paulo: Paulinas, 1987.

WOLFF, Hans Walter. *Bíblia Antigo Testamento:* introdução aos escritos e aos métodos de estudo. São Paulo: Paulinas, 1982.

YOUNGBLOOD, Ronald F. (Ed. Geral); Bruce, F. F.; HARRISON, R. K. (Co-editores). *Dicionário ilustrado da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 2004.